Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/capitaliaopera0001deod

Multum Deo debet Deipara dum a labe servavit ;
Multum debet Scoto dum servatam detexit ;
Immaculatam fecit Deus, Immaculatam dixit Scotus ;
Vindicata est Virgo per Scotum ;
Scotus gloriosus effulget per Virginem.

(Antonius Zeno, Pad. 1671)

PIO PP. X GLORIOSE REGNANTE

Orbeque christiano ejus jubilæum celebrante

ANNO 1908

BEATÆ VIRGINI

Ladurnense e rupe Immaculatam sese proclamanti

HÆC CAPITALIA OPERA

Subtilis sui ac marialis doctoris

B^TI JOANNIS DUNS SCOTI

1274-1308

Sorbonica in aula qui primus

Immaculatum sui conceptum acerrime defendit

DICAT

Collector devotus

*

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Grandes Thèses Catholiques.

Tome I. — **Le Sacré-Cœur.** — 3e édition.
Tome II. — **Pourquoi Jésus-Christ ?** — 4e édition.
Etude sur le B. Duns Scot.

Les deux grandes Ecoles de S. Thomas et de Scot.
Tome I. — **Dieu.**

Brochures tirées à part.

I. **Dieu et son Christ.**
II. **Comment Jésus-Christ est Dieu.**
III. **Un Tournoi théologique**, ou l'historicité de la dispute du B. Duns Scot en Sorbonne.
IV. **La Restauration de l'Episcopat français.**
V. **La Séparation vue d'hier.**

Ces cinq brochures et le volume **Dieu** sont extraits de la Revue :

LA BONNE PAROLE.

(16 pages sur deux colonnes, grand format, papier fort)
5 francs. — Etranger : **6** francs.

Cet organe de quinzaine, fondé en 1903, s'occupe spécialement des questions de Philosophie et de Théologie Scotiste.

Les ouvrages ci-dessus et la Revue **La Bonne Parole**
sont en vente
au siège social de la **Bonne Parole.**
Hâvre, 3, rue des Noyers (Seine-Inférieure).

Voir aux Annonces.

IMP. ALENÇONNAISE, 11 RUE DES MARCHERIES.

CAPITALIA OPERA

Beati Joannis

DUNS SCOTI

Ordinis Fratrum Minorum Doctoris

diversis ex locis ad litteram citatis collecta

LABORE R. P. DEODATI MARIE, A BALIACO

apud Minores Parisinæ provinciæ S^ti^ Dyonisii olim studiorum regentis

---

I

PRÆPARATIO PHILOSOPHICA

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

AD PORTUM GRATIÆ : LE HAVRE

IN ÆDIBUS SOCIETATIS : *LA BONNE PAROLE*

VIA VULGO DICTA : *des Noyers*, 3.

32135

APPROBATIONES

Opus labore arteque R. P. Deodati Marie a Baliaco editum, cui titulus : *Capitalia opera B. J. Duns Scoti. I^a pars : Præpara io philosophica*, examinandum legimus. His in locis ad litteram citatis B. J. Scoti, Doctoris Minorum ac inter Scholæ magistros alterius principis, commilitones fidei adversus errores Modernistarum arma nova invenient et secura Ideoque nihil obstat quominus opus supra laudatum, hac tempestate peropportunum, in lucem prodeat.

F. Ferdinandus, O. F. M., lector philosophiæ.
F. Samuel, O. F. M., libr. censor.

Audito voto censorum, gratulanter approbamus opus prædictum, ejusque divulgationem habemus pergratam.

F. Ludovicus, M. P., S. Theologiæ lector jubilatus.

Datum Blyerheide, die 11 sept. 1908.

Imprimatur

† Fridericus

Archiep. Rothomagensis

INTRODUCTION

La philosophie est le travail de tous les âges. Notre temps, toutefois, se pique d'être particulièrement philosophe. Ce n'est pas qu'il ait rompu avec l'antique prétention des faiseurs de systèmes. Imaginant les uns ceci, les autres imaginant cela, tous refusent de construire autrement qu'à leur gré. Essaient-ils de vérifier l'aplomb de l'édifice, il leur suffit de la raison. De leur seule raison personnelle, voulais-je dire. Cette tendance, naturelle aux gens du dehors, s'infiltre aujourd'hui jusque dans le sanctuaire de la société catholique. Des laïcs, des clercs et même des docteurs se verraient humiliés s'ils ne philosophaient pas comme philosophent les professeurs incroyants de la Sorbonne émancipée. Toute lisière les écorche. Ils devaient dédaigner le passé philosophique de l'Eglise. Les voilà qui se parent de leur intellectualité nue comme d'une gloire.

De bonne foi (accordons-leur la bonne foi) ne se persuadent-ils pas qu'ils vont, chacun, construire de toutes pièces la maison philosophique nouvelle, la maison qui durera ? Et ils la placent où le dicte leur fantaisie. S'ils ont rêvé qu'il leur faut, pour établir sa carrure, abattre un coin de l'Eglise, un bas-côté ou la grande nef, ils l'abattront. Un péril, donc, guette l'œuvre de l'Eglise, et cela, chose grave, du chef de ses propres enfants. La vigilance de Pie X l'a signalé. La bulle Pascendi *ne permet à personne de le dire chimérique. Un grand péril est né pour les catholiques d'aujourd'hui, le péril philosophique.*

Des réfutations devaient se produire. Elles sont venues. Plusieurs hâtives et incomplètes. Ou bien philosophies du Magister dixit *qui ne prouvent rien à des gens férus de leur raison. Est-il, par ailleurs, démontré que la formation philosophique des réfutateurs leur ait permis de comprendre bien leurs adversaires ? Car ceux-ci marchent par les sentiers ardus de thèses qu'ils ont choisies ou qu'ils ont rendues très difficiles. Une supériorité qu'ils se donnent, c'est de philosopher vaporeusement. Or, pour battre un ennemi, encore est-il qu'il faut le joindre. Et les réfutateurs, beaucoup du moins, ne semblent pas l'avoir enveloppé ni même atteint. Autre péril que cette réfutation hasardée. Danger grave autant que le premier.*

Péril de l'attaque dissimulée, indirecte, donc très perfide. Péril de la riposte incomplète et qui trop souvent vise mal. Nous avons assisté au spectacle, fort capable de démoraliser la masse des médiocres, de de l'attaque traîtresse des positions chrétiennes par une philosophie subtile, et de leur défense par une philosophie rudimentaire. Les philosophies pénétrantes manqueraient-elles donc dans l'Eglise ? Ses réserves, au contraire, en contiennent d'excellentes. Et elle nous presse de rajeunir le fil de leur parfait acier. Quelle tristesse vraiment si nous nous laissions battre faute de vouloir nous armer, ou faute de savoir le faire !

Une question vient donc, la double question :

Ne convient-il point, puisque le Breviloquium *de S. Bonaventure ici et là, et partout la célèbre* Somme-Dictionnaire *de S. Thomas d'Aquin sont d'usage courant dans les Écoles, n'est-ce pas chose très opportune que de remettre en circulation les textes d'un autre Maître Théologien de l'Eglise, du B. Duns Scot,*

qui eut, du quatorzième siècle au vingtième, le particulier renom de profond philosophe ?

Et si, dans le bouillonnement de nos luttes intellectuelles, une ligne du B. Jean Duns Scot ne peut être qu'un ferment de vérité, quelle réédition du Docteur fameux de l'Ordre de S. François serait la plus profitable à la cause sacrée de la pensée catholique qui n'est, affirmons-le sans crainte d'être démenti, pas moins que la cause de la raison humaine elle-même ?

Puisque leur profondeur, leur texture et leur prix élevé empêcheront longtemps les œuvres complètes de Scot d'entrer en beaucoup de bibliothèques, pourquoi n'en pas extraire le texte de ses thèses capitales ?

Plusieurs motifs assez graves de rééditer [1] les

(1) *Le titre vrai, sonore, le titre-image, le titre qui plait, que l'on retient, qui fait ouvrir le livre, qui montre vingt chapitres dans la douzaine de lettres d'un mot comme l'on voit les futures moissons dans les barbes alourdies d'un épi mûr, quelle torture que de trouver ce titre-là ! Autant pèse le souci de mettre au monde tout le livre lui-même. Nous avons voulu éditer les œuvres capitales de Scot. Non ses œuvres complètes, mais ses œuvres capitales. Nous aurions pu en choisir d'autres, mais nous avons choisi les capitales, les principales. Comment donc appeler le volume ? Une Somme ? Une Somme n'est qu'un abrégé. Et un abrégé n'emporte pas toujours le triage des points les plus essentiels, ne dit pas quelque chose de bien ordonné, de très un. D'ailleurs Jérôme de Montefortino a composé une Somme de Scot sur le plan, suivi article par article, de la Somme de S. Thomas. Donc le titre n'est plus à prendre. D'autre part, une* Somme *est quasi un* Abécedaire. *Or nous faisons ici tout l'opposé d'un* Rudiment. *Quel nom donner au recueil des thèses capitales de Scot ? Victor Hugo, Loti, Barrès ont fait des titres avec des adjectifs :* les Misérables, les Orientales, les Déracinés, les Désenchantées. *Mode bien antique. Charlemagne a laissé des* Capitulaires, *et les Papes des* Extravagantes. *Deux adjectifs pour désigner des règlements rédigés en petits chapitres,* capitula, *et des bulles qui n'ont pas encore de place dans le corps du droit. Quel mot choisir pour bien nommer les œuvres capitales de Scot ? Tant pis. Nous écrirons* Capitalia opera B. Duns Scoti, *puisque nous n'avons pas su trouver mieux. Et si l'on traduit (le français aimant assez les raccourcis)* Capitalia opera Scoti *par : les* Capitales *de Scot, seuls les*

Capitales *de Duns Scot pourraient être présentés. Les suivants :*

I. *L'Eglise catholique vise à restaurer l'Ecole du Moyen-Age. Or, le B. Duns Scot, est l'un des princes de l'Ecole les plus illustres.*

II. *De sa première ligne à son dernier* Amen, *le Théologien franciscain formule et met en pratique la règle, en philosophie, de n'admettre comme vrai rien qui s'écarte du dogme catholique ou qui le heurte. Or, c'est là le premier article de cette discipline que l'Eglise ordonne à tous les siens de tenir.*

III. — *Non que l'Eglise veuille dogmatiser dans les choses de raison pure et supprimer les libertés de la pensée. Il est important d'établir, au contraire, qu'elle les protège et qu'elle les sacre. Or, Duns Scot, dans toute son œuvre, montra quelle somme de libertés, vraiment immense, l'Eglise a reconnue aux philosophes de l'Ecole, alors que, critique sagace, il conduit le défilé de leurs opinions.*

IV. — *Non seulement l'œuvre critique de Scot prouve la liberté reconnue par l'Eglise aux Ecoles et à chaque docteur, mais elle montre jusqu'où, dans les choses de raison pure, le philosophe catholique sait pousser la raison. Or, le reproche fait aux croyants de ne philosopher qu'avec leur foi, est le grand reproche qu'il faut montrer illusoire.*

étourdis ne verront pas qu'il s'agit de thèses et d'œuvres. Est-ce que l'on ne dit pas les capitales de l'Europe pour les villes capitales? Les vers avaient mangé le titre du plus beau traité philosophique de Scot. Le célèbre Wadding qui l'édita, ne put lui trouver de nom. Il mit un trait sous les trois mots qui le commencent : De rerum Principio. *Ce fut tout. Si peu imaginative que nous ayons l'âme, nous aurons inventé au moins aussi bien avec nos* Capitalia opera, *ou les* Capitales *de Scot.*

V. — *Avec l'aide de la raison, ce critère unique des Modernisants, le Docteur Subtil a d'avance reconnu leurs positions et vérifié les principes qui les battent.*

VI. — *Dans nos temps enfin où la synthèse des choses est cherchée avec une ténacité si particulière, Duns Scot peut venir. Sa critique de voyant a suivi les lignes constantes de la métaphysique, ces lignes de la pensée, auxquelles correspond en physique la question des corps simples. Car, soit philosophe, soit théologien, Duns Scot est, par la tournure même de son esprit et l'orientation de ses travaux, le grand* **simplificateur.**

I

Le B. Duns Scot est l'un des Princes de l'Ecole du Moyen-Age tant aimée de l'Église.

L'Eglise n'a pas accoutumé, c'est sa gloire et c'est sa vie, de laisser tomber à terre une seule des grâces de Dieu. Encore moins les grands dons. La même Providence qui fait surgir, à l'heure propice, les docteurs nécessaires, ramène, quand les périls de la doctrine l'exigent, les attentions des chefs de la croyance sur ces aides immortels. Tout le secret des amours de l'Eglise pour l'Ecole tient dans ce respect, dans cette estimation juste des grandes faveurs que Dieu lui verse quand il lui dépêche un maître ès vérités philosophiques ou ès vérités surnaturelles.

Car les hommes de doctrine jouent toujours, aussi bien dans la Société religieuse que dans les Sociétés purement humaines, le rôle prépondérant d'inspirateurs.

Alors que l'Ecole retentissait des disputes métaphysiques et théologiques, toute la République

chrétienne passait, presque sans trève, de la veillée des armes aux chevauchées sanglantes. Rois, puissants princes, chevaliers bannerets, soldats d'une plus humble extraction, voguaient saintement enthousiasmés vers les plages sarrasines avec le vouloir ferme de refouler, de dompter, de détruire enfin l'envahisseur barbare du royaume de Jésus-Christ. Ces corps cuirassés servaient des âmes géantes, et ces nobles âmes étaient aux ordres de l'idée chrétienne passionnément aimée.

Mesurez le travail des docteurs d'Universités dans les gestes héroïques des [2] *barons croisés ! Mais, non plus, ne manquez pas de le voir dans les créations architecturales de cet âge.*

D'où peut surgir dans une imagination ce plan de cathédrale toute en longueur et en hauteur ? Ces lointains cherchés pour l'autel sous la dernière clef de voûte, point terminal des nervures rayonnantes de l'abside, ne serait-ce pas la transcendance du Christ qui voudrait ce lointain ? Ou bien, quand l'autel est posé au point de rencontre du montant de la croix et des bras, qui donc dresse, juste au dessus de la pierre sacrée, la tour centrale, gigantesque tiare aux multiples couronnes, dominatrice de la ville et reine de la province, qui donc la fait, comme à Rouen, s'en aller jusqu'à la dernière des élévations extrêmes ? Profondeurs infinies des absides si favorables au mystère, hauteurs mystiques des clochers vertigineux, ne voyez-vous pas que celles-ci comme celles-là sont voulues pour honorer l'autel catholique et son hôte, l'Homme-Dieu !

---

(2) *Duns Scot note dans le Prologue de son Ecrit d'Oxford la victoire remportée par les Croisés sur les Sarrasins en l'an 1300. Ceci nous est une preuve de la communauté de sentiments qui joignait l'Ecole et la Chevalerie chrétienne.*

Penché sur le plan du Maître ès œuvres de maçonnerie (les architectes de ce temps s'appelaient simplement maçons, ou encore : logeurs du bon Dieu), le Théologien lui fait ouvrir, à ne pouvoir plus, les branches de son compas, le même docteur qui soulève la fougue des preux contre l'Orient mahométanisé. Il inspire et il opère. Il sonne dans les âmes le cri cent fois répété : Dieu le veut. Et il chevauche parmi les héros de cette splendide épopée. Demandez au fameux archevêque de Rouen, confesseur de S. Louis sur les plages de Tunis, demandez à frère Eudes Rigaud, s'il n'avait pas, avant de ceindre la mitre, conquis en Sorbonne quelques droits au bonnet de maître ?

Les mêmes théologiens sortaient de leur leçon pour bâtir leurs cathédrales. Ainsi fit ce disciple fervent de S. Bonaventure, frère Jean Peckam, quand il fut devenu primat de Cantorbéry. On vantait la bibliothèque et les écrits de Robert Grossetête, le premier docteur qui ait avec Varron, le maître de Duns Scot, enseigné la Conception Immaculée. Or, il trouvait tout naturel de se faire le bâtisseur de sa cathédrale de Lincoln.

Si rien ne remplace, pour que surgissent des efforts plus grands, et si rien ne vaut le spectacle de succès remportés, imaginez les ardeurs des maîtres dans cette période étendue de 1230 à 1310, lorsqu'ils voyaient leurs leçons traduites dans des lignes architecturales nouvelles, dans les décorations des cathédrales et des abbatiales ogivales qui, comme si l'émulation eût gagné les pierres elles-mêmes, surgissaient alors en Europe de toutes parts.

Les besaces et les gourdes rangées sous le cloître du moustier bénédictin, étudiants et maîtres, étudiants en quête d'un lecteur renommé, professeurs en mal d'une science plus grande, oubliaient la sueur et la poussière d'une rude journée de marche,

« *D'où venez-vous ? Où allez-vous ? Qui professe à Oxford ? Qui devient célèbre à Paris ? J'ai*[3] *passé par Amiens. Les voutes vont avoir toutes leurs clefs avant qu'il soit longtemps. Mais les tours n'ont que leur première base. Chartres est terminé. Les Normands y ont fait merveille. Bourges se fait plus attendre. Tel détaille le plan d'York, énumère les piliers. Il a vu le dessin des rosaces. L'autre conte que Salisbury a fêté sa dédicace. Il paraît que, fidèle copie d'Amiens, Cologne aura des proportions plus vastes encore. Et Notre-Dame de Paris s'enfle de chapelles latérales.*

Quel enthousiasme s'allumait à tous ces récits, à tous ces croquis de cathédrales jusqu'alors inues, incomparables ! Alors que chaque pèlerin du savoir philosophique et théologique narrait ses impressions admiratives, qu'il faisait bon parler thèses, discuter le dernier argument du plus habile professeur ! Une fièvre de construction philosophique se jetait, c'était immanquable, dans l'esprit de tous ces clers. Elle les pénétrait, elle ne les lâchait plus. Le plein cintre romain, plus ornemental que la ligne droite des grecs mais encore froid et monotone, gisait à terre brisé. L'ogive faite de ses morceaux avait donné naissance à toutes les hardiesses et à mille variations. De même chaque penseur construisait avec les morceaux des antiques sagesses grecques sa cathédrale philosophique. Mais

(3) *La cathédrale d'Amiens, commencée en 1220, était achevée, sauf le portail et les tours, en 1288. La consécration de Chartres eut lieu en 1260. Commencée en 1195, la cathédrale de Bourges fut consacrée en 1324. En 1270 l'on construisait les nefs latérales de Notre-Dame de Paris. Les États-Généraux s'y tinrent en 1303 et Philippe le Bel y entrait à cheval en 1304 pour remercier la Sainte Vierge de sa victoire de Mons-en-Puelle. York reconstruisit sa cathédrale de 1360 à 1367. Celle de Salisbury s'achevait en 1260. Robert Grossetête réparait Lincoln en 1235. La première pierre de Cologne fut posée solennellement le 4 août 1248.*

pas un système qui ne voulût, tout en gardant son assis et sa courbure, d'abord être chrétien.

Croisades, Universités, Cathédrales, dans ces trois grandes choses le Moyen-Age tient tout entier. Or, si vous observez les attaches logiques, vous ne pouvez vous refuser à voir dans la Chevalerie, aussi bien que dans les créations de l'art ogival, l'idéal puissant de l'École épanoui magnifiquement en œuvres fortes.

Etonnez-vous que les Papes, puisque l'Ecole arme les vaillants et discipline le génie, aient soutenu leur geste qui montre dans l'Ecole du Moyen-Age l'inspiratrice de la civilisation chrétienne.

C'était, parmi les docteurs de ce temps, une lutte d'enthousiasme pour Jésus-Christ, le beau Dieu, pour Marie, sa mère, pour l'Eglise, son œuvre. Loin de rabattre sur les louanges données au sens chrétien, si merveilleux, d'un S. Thomas et d'un S. Bonaventure, par exemple, nous plaindrions ceux qui n'ont point suffisamment travaillé sur leurs textes, ni reconnu par eux-mêmes le bien fondé de tels éloges.

Mais ce n'est pas une raison pour taire que l'exaltation du Christ fut la passion constante du B. Jean [4] *de Scotie. « S'il faut que je me trompe en*

---

(4) *Sbaralea rapporte* (Supplem. Romæ 1806, pag. 409) : Opus sup. IV. libros Sentent. Magistri fratris Johannis Scoti, qui Doctor Subtilis nuncupatur de Provincia *Hiberniæ*, Ordinis Minorum, incip. : Quæritur utrum homini pro statu isto etc... extabat olim Assisii I. banco occid. ex Inventario veteri illius Biblioth. S. Francisci an 1381, confecto.

Un commentaire sur le Quatrième livre des Sentences de Scot est mentionné dans un catalogue de la bibliothèque d'Assise confectionné en 1381. Que ce commentaire soit de dix ans, de vingt ans plus vieux que le catalogue, le voilà reporté à 1360 ou 1350. Il est séparé de Scot par une cinquantaine d'années au plus. Et ce commentaire contemporain de Scot déclare que le Maître Subtil était de la Province d'Irlande : De Provincia Hiberniæ. *Or, le catalogue des provinces de l'Ordre franciscain établi par S. Bonaventure avant 1274,*

célébrant Jésus-Christ, disait-il, si mon ignorance doit me faire tomber dans l'excès ou me tenir en deça de la mesure juste, je préfère la dépasser. » Laissons le théologien. Scot, philosophe, est captivé par la synthèse du monde. « Toutes les choses s'y étagent, dit-il. Et chaque assise nouvelle, plus étroite que l'assise inférieure, est aussi plus élancée. Il en est ainsi dans l'Univers jusqu'à sa cime, jusqu'au béni Homme Jésus, dans qui la nature humaine trouve l'achèvement, Jésus, fin particulière de la nature créée. Toute perfection créée se clôture dans la personnisation de cet Homme dans le Verbe divin. » Le sommet de l'œuvre divine ravit Duns Scot. Et il parle ici en philosophe. Plusieurs passages semblables donnent

---

année de sa mort et date de la naissance de Duns Scot, contient cette mention : « *26.* Provincia Hiberniæ, sive Scotiæ. » *Il est absolument certain, qu'au temps de Scot, ce que nous appelons aujourd'hui l'Ecosse n'avait aucun couvent franciscain. Si l'on veut bien se souvenir que les Scots sont allés d'Irlande en Calédonie pour combattre les Pictes, on comprendra qu'après leur victoire, ils aient donné leur nom à la Calédonie. Ils venaient d'Hibernie, aujourd'hui l'Irlande, et ainsi l'Hibernie fut la première à s'appeler Scotie. Il y avait ainsi la Scotie majeure, l'Irlande, et la Scotie mineure, aujourd'hui l'Ecosse, comme il y a la Grande-Bretagne et notre Bretagne Armoricaine. Deux pays s'appelaient Scotie, mais un seulement portait le nom d'Hibernie. Nous voilà fixés, et Duns se trouve être nécessairement le nom de Down, ville de l'Ulster. La traduction latine en faisait Duna, Dunis, Duns et Dunsius.*

Il est tout naturel que Duns Scot, Irlandais, ait fait venir dans ses écrits le nom de S. Patrice, patron de l'Irlande. In definitione enim albi non ponitur necessario homo ; sed in definitione Francisci, vel sancti Patritii, necessario ponitur animal, sicut subjectum in definitione propriæ passionis. *(Metaphy. 1. 7. s. 2. c. 4. t. 12.) Duns Scot, Irlandais, pouvait se permettre ce trait de satire à l'égard des Anglais.* « *Les Athéniens n'avaient pas d'autre souci que de chercher tous les matins des opinions nouvelles : c'est encore là le soin principal des Anglais.* Athenienses ad nil aliud vacabant nisi ad inveniendas novas opiniones. Et consimiliter des Anglicis » *(Meteor. L. 1. q. 5. 2. 3.).*

une allure de grandeur extraordinaire à son chef-d'œuvre philosophique, le Discours Universel sur le Principe des choses.

Et vous ne pensez pas que, dans le concert religieux des voix de l'Ecole, la note chrétienne de B. Duns Scot doive sonner ! S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin vous suffiraient sans Duns Scot ! Ou même, avec le seul S. Thomas, vous croiriez avoir toutes choses ! Le dessein de Dieu ne compte donc point pour vous ? Quel rapprochement curieux pourtant que ces dates : S. Bonaventure (1225-1274), *S. Thomas* (1221-1274), *B. Duns Scot* (1274-1308) *! Mais non. Le rêve d'Innocent III ne vous semble pas prophétique. Ainsi dans S. Bonaventure, S. Thomas et le B. Duns Scot, vous ne voyez pas l'aboutissement providentiel de S. Dominique et de S. François d'Assise. Les qualités différentes du génie latin et du génie celtique, celui-ci représenté par l'irlandais Jean Duns Scot, l'autre, par S. Thomas et S. Bonaventure, italiens, ne vous paraissent pas concourir à l'heureux équilibre de la pensée philosophique. Vous ne croyez pas que ces trois maîtres : Bonaventure, Thomas, Duns Scot soient le plus haut sommet de l'Ecole. A vos yeux l'un ne complète pas l'autre : ils ne forment pas une indivisible et incomparable trinité. La mystique de S. Bonaventure pourrait disparaître. Les écrits de S. Thomas débordent, selon vous, d'une mystique tendre, ailée, qui est au moins son égale. La même logique ferait dire que, s'il n'était parti des grands labeurs de S. Thomas, Duns Scot aurait pu conduire avec la même aisance et la même fécondité son travail de découverte. Et voilà comment, par la méconnaissance des positions historiques, des échanges entre penseurs, de l'influence des centres intellectuels, des forces de chaque génie, l'on aboutit, voulant mettre tout dans l'apothéose d'un*

seul homme, à faire de cet homme une pure énigme. Enigme qui n'a même rien d'attachant. Les trop grands hommes ont toujours je ne sais quoi de peu sympathique, probablement parce que leur grandeur, trop vantée, n'est pas rigoureusement véritable. Le faux est ce qui nous revient le moins.

Laissez-nous au rêve de l'admirable trilogie que Dieu fit écrire par les plumes différentes de S. Bonaventure, de S. Thomas, du B. Duns Scot. Chacun des Docteurs a mis son âme dans sa page. Et les trois pages forment l'œuvre complète. Déchirez l'une d'elles, le travail restera gigantesque; mais, à le voir si grand et mutilé, vous n'en pleurerez que des larmes plus amères.

Les découvertes de Duns Scot ne souffrent pas d'être appuyées sur les labeurs de S. Thomas. La gloire de S. Thomas serait-elle en péril parce que, fondée elle-même sur le renom de devanciers illustres, elle a vu le successeur de l'Angélique s'avancer encore plus loin? L'on nous permettra de poser ici une question. Des disciples de S. Thomas qui n'ont voulu que le lire et lui donner louanges, et de Duns Scot qui l'a lu plus profondément que personne et qui a su mettre où il fallait les corrections nécessaires, lequel a plus fait pour la gloire de S. Thomas? Si la critique déférente, exacte, profonde, chrétienne de l'Angélique par le Subtil vous paraît insupportable, craignez les autres correcteurs. Car ils pulluleront. Dépourvus du christianisme de Scot, de son grand sens philosophique, de sa probité, vous les verrez non plus corriger mais ravager l'œuvre de S. Thomas. Et, ceux-là, nos admirations ne les arrêteront point. Permettez-moi donc de croire que, si Thomas d'Aquin fournit beaucoup à Duns Scot, à S. Thomas, de même, Duns Scot ne fut pas moins utile. La Providence le donnait à l'Eglise alors qu'elle rappelait S. Thomas d'Aquin et

S. Bonaventure. Il arrivait d'Oxford prendre place dans leurs chaires en 1304, l'année même que Philippe-le-Bel, victorieux des Flamands à Mons-en-Puelle, entrait à cheval dans la cathédrale de Paris récemment achevée, pour remercier Notre-Dame de son triomphe. Belle occasion pour le jeune moine-professeur, il avait trente ans, de s'enthousiasmer au spectacle de l'empire universel de la vérité catholique !

II

L'Invariable règle du B. Jean Duns Scot en Philosophie est de ne tenir pour vrai rien qui heurterait le dogme catholique.

Pourquoi les Papes vantent-ils si fort, non pas la philosophie de l'Ecole, car l'Ecole entendit les débats de plusieurs philosophies rivales, mais la discipline philosophique des Princes de l'Ecole ? Parce que le souci premier des Maîtres fut de démontrer, avec l'aide de l'éternelle philosophie du droit bon sens, que la religion catholique est véritable et que, après, leur idéal, poursuivi jusqu'au scrupule, fut de corriger sur l'Evangile les philosophies d'un Aristote et d'un Platon, quand ils leur demandaient de servir au déploiement complet de la vérité chrétienne et surnaturelle.

Car Platon avait alors de chauds partisans, encore qu'Aristote eût plus d'admirateurs.

D'abord anathématisé solennellement, Aristote avait reçu le baptême. Alexandre de Halès l'avait corrigé en maints endroits. L'œuvre du Stagyrite renfermait de tels matériaux que le Docteur irréfragable, construisant avec la Bible et les sentences patristiques de Pierre Lombard, avait tiré d'Aristote l'armature et le ciment de sa Somme *de*

Théologie. Une [5] *bulle du Pape, au nom de l'Eglise entière, l'avait approuvé. Toujours dans le sens péripatéticien, mais avec tous les correctifs jugés nécessaires, plus circonscrits, plus étendus, plus légers ou plus profonds au gré de leurs esprits différents, d'abord Alexandre de Halès, et S. Bonaventure, et S. Thomas, puis d'autres auteurs moins considérables, tels que Albert le Grand, Richard de Middletown et Jean de la Rochelle, écrivirent.*

Jusqu'à quelle profondeur de principes fallait-il que le baptême entrât dans Aristote, telle était la question. Mais chaque baptiseur prétendait, le corrigeant plus, ou le corrigeant moins, avoir fait du Philosophe un chrétien très acceptable.

Vint le fameux Henri de Gand. Et lui s'acharna, touché sans doute par les multiples éloges de l'évêque d'Hippone, à christianiser l'Académie. Plus qu'au baptême d'Aristote l'Eglise gagnerait, disait-il, à la conversion de Platon. N'est-ce pas lui que l'admiration des Anciens, sans doute, mais aussi des modernes, a surnommé le divin ? *Henri de Gand n'était pas, certes, un esprit médiocre. Il siège à côté de S. Thomas et de S. Bonaventure. Il a rang dans l'Ecole parmi les princes de la pensée chrétienne. Or toutes les ressources de sa dialectique inventive furent dépensées à poser un Platon qu'il déclarait converti, bien en face d'Aristote baptisé.*

L'Ecole en était à ce duel quand Dieu lui donna la foi et le génie pénétrant de frère Jean Duns Scot. La foi, car, si la discipline des scolastiques, la règle de corriger les sagesses de l'homme, toujours courtes, d'après les exigences de la parole de Dieu, fut alors généralement appliquée, dans Jean Duns Scot cette règle apparut particulièrement inflexible. D'abord la

---

(5) *La bulle du Pape Alexandre IV est du 28 juillet 1256.*

foi, d'abord l'Eglise catholique, qui authenthique l'Ecriture Sainte et qui authentique les commentaires des Peres : apres cela, les philosophies. Celle d'Aristote, profondément remaniée déja par Alexandre, S. Bonaventure, S. Thomas et Albert le Grand, avait moins besoin d'être corrigée. Non, toutefois, qu'on dût la croire absolument chrétienne. Si Scot n'est pas, en points importants encore assez nombreux, de l'avis de S. Thomas, il n'en veut qu'aux excès de confiance de l'Angélique dans les principes d'Aristote. Qu'il les apercoive hasardeux ou carrément erronés, le droit du vrai suffit pour qu'il s'en aille à l'attaque : mais les voit-il gros de dangers pour la vérité chrétienne, il ne leur fera pas grâce. Le scalpel de Duns Scot va **parfois jusqu'aux os d'Aristote.**

Au gré du Subtil, S. Thomas n'avait pas, d'un coup assez net, assez franc, assez profond, tranché dans le Stagyrite ; mais il avait tranché. Les corrections de Henri de Gand, très engagé dans l'Académie, n'avaient guere été contre Platon qu'un simulacre de mise au point. Il restait ici à conduire tout une campagne. Ne cherchez pas ailleurs pourquoi l'effort de Scot, presque la totalité de son effort, se dirige contre Henri. C'est le Platonisme qu'il vise, moins le Platonisme mitigé, corrigé, énervé de S. Augustin, que le Platonisme du trop enthousiaste Henri. Et c'est aux endroits les plus dangereux, c'est au système de perpétuelle dontance, à la préexistence réelle des essences, à l'académicienne juxtaposition du corps et de l'âme, que Duns Scot porte les plus rudes **coups.**

En l'année 1366, Duns Scot, nouveau maître à Oxford, écrivait son Prologue. Songez que, tout en bonne voie qu'elle fût alors, la refonte d'Aristote n'était pas achevée. Celle de Platon n'était guere qu'une ébauche. Or, l'an 1308, quand Duns Scot, quittant

la Sorbonne, s'en allait expirer, presque à son arrivée, dans la ville des Rois-Mages, les positions de l'Ecole en face de l'Académie étaient définitives, et rien dans la critique du Lycée ne restait à fixer. Telle fut la besogne de Duns Scot. Si profonde, si judicieuse que des admirateurs l'en ont salué prince des philosophes, *et d'autres* dieu de la philosophie.

A présent jugez s'il est opportun de mettre en circulation les Capitales *du Subtil Maître. Non, s'il faut dire que l'Ecole, stagnant soit dans l'Aristote de S. Thomas ou dans le Platon de Henri de Gand, se fût ainsi trouvée plus vivante et mieux dans la vérité. Oui, si, à la contre-épreuve des erreurs modernistes que Pie X a frappées d'anathème, si Scot se trouve en Aristotélisme et en Platonisme avoir conquis les positions inexpugnables.*

J'ai dit la contre-épreuve, car avec le Protestantisme l'épreuve était venue déjà.

La lutte doctrinale provoquée par Luther et par Calvin, la réfutation de leurs hérésies sur le libre-arbitre, sur la prédestination et la grâce efficace, avait déjà prouvé la sûreté des positions philosophiques de Scot. Nous n'avons à parler ici que d'elles. Tout autour de la liberté humaine, celui que les Protestants [6] *devaient appeler l'Hercule des Papistes,* Papecolarum Hercules, *avait su faire courir l'imprévu de cette question :* An prædestinatus possit damnari ? *Un homme prédestiné à jouir du ciel peut-il finir dans le désespoir d'un damné ? La réponse de Scot devait passer dans les canons du Concile de Trente. Autant elle montre radicale l'impuissance des créatures libres à se faire prédestiner au ciel par Dieu souverain, autant elle prouve que*

(6) *En Angleterre tous les écrits de Scot furent livrés aux flammes aux cris répétés de :* Funus Scoti et Scotistarum.

leur pouvoir de céder ou de ne pas céder sous l'afflux des impulsions gracieuses de Dieu est réel. Les Pères de Trente surent faire profit, pour l'avancement de la vérité catholique, des définitions si pénétrantes du Maître Subtil. « Combien dans l'Eglise la louange de Scot est grande, s'écriait devant les Pères de Trente le dominicain Ambroise Catharin, ceux-là seuls ne le voient pas qui ont une mauvaise âme. Scoti laus quanta sit in Ecclesia et merito, soli prava affecti mente non conspiciunt. *» Et Jean de Raguse, dominicain lui-même, continuait ainsi l'éloge de Scot au Concile de Bâle :* Scotus præ altitudine et subtilitate doctrinæ autonomastice nomen Doctoris Subtilis in scholis obtinuit. *A Trente, plus d'une doctrine appuyée de l'autorité du seul Duns Scot parut suffisamment établie pour entrer dans les canons de la Foi.*

Les hérésies protestantes, condamnées à Trente, prenaient évidemment leur germe dans une fausse philosophie. Toutefois l'insurrection de Luther visait plutôt à briser le Dogme. L'attaque théologique était directe. C'était querelle moins entre philosophes qu'entre gens de foi.

Pour théologique que soit au fond le renversement moderniste, c'est, pourtant, la philosophie traditionnelle qu'il s'attache d'abord à détruire. Relativisme dans la connaissance : thèse philosophique. Agnosticisme, ou l'impossibilité pour la raison d'atteindre à Dieu, encore de la philosophie. Philosophie que l'Immanentisme. Et le Pragmatisme est de la philosophie au même titre que cette théorie de la mutabilité des dogmes basée sur ce que les idées, qui servent à les définir, sont par essence variables, donc infixables. Et l'Historicisme critique, n'invoque-t-il pas lui-même la philosophie?

Or, toutes ces thèses philosophiques sont le corps et l'âme du modernisme condamné.

Le corps[7] *et l'âme du Modernisme ; n'allez pas, au moins, pressant la comparaison, vous imaginer un système de pensée, complexe, à la vérité, mais très un et vivant d'une vie totale unique. Le Modernisme n'est pas un système de philosophie avec thèses enchaînées et cohérentes. Le Protestantisme aux cinq cents sectes et aux millions de Credo n'est pas, lui non plus, un seul système de doctrines emmanchées. Transformisme doctrinal, relativisme, agnosticisme, pragmatisme et immanentisme, l'on découvrira toujours bien, quand on le voudra, quelque point dans toutes ces thèses par où, comme des sphères qu'on range côte à côte, l'une d'elles pourra toucher n'importe laquelle des autres. Elles se toucheront, soit ; mais s'ajusteront-elles à fond, se tiendront-elles comme le font des conclusions logiquement déduites du même principe, vous l'avouerai-je tout bas ? je ne le vois point.*

Et pourtant, encore que ces thèses paraissent par mille côtés étrangères l'une à l'autre, adverses et même contradictoires ; encore que chacune d'elles, selon qu'elles sont pensées par des esprits italiens, ou allemands, ou anglais, ou français, varie de sens et de tons comme ces flots d'un bleu verdâtre dans les criques de Basse-Bretagne et qui, transvasés dans les golfes de Provence, se teintent du plus parfait azur, elles accusent néanmoins, toutes, la

(7) *Plusieurs esprits judicieux ont délimité ce qui est faux dans chacune des thèses des modernisants. C'est chose délicate que de montrer où l'Agnosticisme, l'Immanentisme, etc., outrepassent la ligne de la vérité. Comme chaque auteur ne diffère pas moins de lui-même que du voisin, la tâche est ardue à l'extrême. Un certain nombre de réfutateurs qui l'ont trouvée très facile, travaillent en ces matières épineuses avec le savoir-faire d'une corneille poitevine dans un noyer.*

prétention chez leurs auteurs d'aboutir au problème religieux, de le résoudre et d'échapper, à cause du terrain qu'ils choisissent, lequel est philosophique, à cause de la langue qu'ils parlent, langue philosophique, à cause du seul critère qu'ils reconnaissent, savoir : la raison philosophique, la prétention, dis-je, d'échapper au Magistère de l'Eglise, à ses foudres aussi bien qu'à sa tutelle.

Tous les modernisants se retrouvent dans le principe du libre-examen philosophique.

De même les théologiens hérétiques si radicalement opposés : Luther, Calvin, Henri VIII, Zwingle et Carlostad fraternisent dans le principe du libre-examen théologique.

Le Modernisme n'est pas un système de Philosophie. Pas plus que le Protestantisme n'est une Théologie. Le Protestantisme tient tout entier dans le libre-examen théologique, et le Modernisme n'est rien que le libre-examen philosophique. Mais le libre-examen philosophique et le libre-examen théologique sont aussi loin l'un de l'autre que la raison naturelle est loin de l'Evangile. Avec le libre-examen théologique c'était le combat corps à corps. Luther admet l'Evangile, et seulement telles Ecritures qu'il lui plaît de reconnaître, et seulement les sens qu'il veut leur donner. La défense de l'Eglise est circonscrite dans ces questions. Que l'Eglise prouve son droit à authentiquer les Ecritures et son droit à déclarer quel est leur sens véritable, et l'Eglise est victorieuse. Et si l'Eglise prouve son droit par des raisons d'histoire, elle le démontre aussi par des textes que l'adversaire regarde comme inspirés. Le Protestantisme, du moins le Protestantisme originel, se précipitait, avec pioches et marteaux, sans doute pour détruire l'édifice catholique, mais pour rebâtir une autre église. Aussi respectait-il les fondations.

Or, c'est la base même, ce sont les fondations de l'édifice religieux que vise le libre-examen philosophique au nom des droits naturels de la raison à philosopher. Il manie les armes à longue portée. Torpilles, obus et bombardes, tout lui est bon. Et tels modernistes bienveillants disent qu'ils font seulement des tirs d'épreuve et de vérification. Les voyez-vous affairés à l'entour de l'édifice séculaire et sacré, sur le terrain sans limite de la raison naturelle, les voyez-vous qui prennent leurs positions de siège ? Au nom du libre-examen philosophique, ils s'adjugent tout droit d'établir au gré de leur fantaisie leurs pièces contre l'Eglise, l'une ici, l'autre là, sans que l'Eglise, elle, ait aucun droit d'intervenir, puisqu'elle représente l'autorité.

Au nom de l'Evangile, l'Eglise déterminait la formule de la Foi contre le libre-examen théologique qui admettait encore l'Evangile.

Contre le libre-examen philosophique des Modernisants, l'Eglise va-t-elle, au nom de la raison, déterminer la formule de la raison ? Et d'où prendrait-elle le droit d'établir d'autorité une philosophie qui serait la Philosophie ? De la raison ? Mais le seul critère décisif dans les choses de raison ne peut-être que l'évidence. De la Révélation ? L'Eglise, au nom de la Révélation, n'a proclamé son infaillibilité que dans les limites des choses révélées pour les authentiquer et les expliquer. Infaillible dans les choses de raison pure, l'Eglise devrait l'être pour imposer la formule de la raison. Or, jamais, dans les choses purement rationelles, jamais l'Eglise ne s'est prétendu de droits à l'infaillibilité. Voulût-elle, aujourd'hui ou jamais, s'en déclarer munie, qu'elle aurait à justifier sa prétention devant la raison elle-même. Et nous voilà de force ramenés toujours au tribunal de la raison.

L'Eglise ne le redoute point. L'Eglise ne l'a jamais récusé. Elle se présente devant lui, écoute bien, non pour y justifier ses droits à formuler une philosophie qui serait la Philosophie ; mais pour faire reconnaître qu'elle se doit d'imposer une discipline philosophique à ceux qui, usant de leur bon sens, ont admis sa vérité, à elle, Eglise. Et ce n'est pas, pour l'Eglise, se soumettre à une raison philosophique ni bâtir sur un système. Non. Les systèmes philosophiques ne se confondent pas avec le bon sens. On bien il faudrait compter autant de bon sens que de systèmes. Et ce n'est rien dire. Les systèmes philosophiques viennent tous apporter leur raison au tribunal de la raison. C'est précisément parce que leur raison ne sont pas entièrement la raison, que plusieurs systèmes très différents peuvent être jugés vrais par plusieurs esprits également raisonnables. Autrement les systèmes devraient porter tous l'étiquette : folie.

Donc au tribunal de la raison, de la haute raison, de la saine raison, de la simple raison, au tribunal du bon sens humain, l'Eglise se présente pour faire dire qu'elle détient la vérité surnaturelle. Et par ce même tribunal elle fait juger que, sa vérité une fois admise par une intelligence, cette même intelligence ne peut déclarer vraies telles données de philosophes qui sont la contradiction de sa propre doctrine à elle. « Au nom du droit bon sens, pour admettre ma vérité, à moi, Eglise ; donc au nom de ce même bon sens humain vous ne saluerez pas vérités telles assertions philosophiques qui sont la contradictoire de ce que j'enseigne. C'est à choisir. Ou pour m'admettre, moi, et vous devez les repousser, elle. Ou vous les jugez vraies, et c'est ma vérité, à moi, que vous n'admettez pas. Dans ce cas,

(8) Voir livre 10.

au nom du sens commun, je vous chasse.» La raison s'accorde avec l'Eglise pour nier que de telles gens aient un titre valable à s'affirmer catholiques.

Conquérir les ames à l'Eglise non pas au nom de quelque philosophie, mais au nom du droit bon sens, cette philosophie des philosophies, fut l'œuvre des Apôtres et des Apologistes de toutes les époques. Et la loi de rectifier les philosophies dans les points contradictoires avec la foi, fut pour tous les Pères la loi sacrée. L'Ecole du Moyen-Age fit profession solennelle de s'y tenir.

Et cette discipline des Princes de la scolastique, de S. Thomas, du B. Duns Scot, de S. Bonaventure, l'Eglise veut partout l'instaurer. Il n'y a point d'indices, non plus, qu'elle prétende avec une intransigeance affaiblie et une fermeté moindre faire prévaloir cette honnête liberté antique de philosopher qui permit aux écoles de naître dans l'Ecole. Comme si l'Eglise pouvait ignorer que le jeu de leur rivalité, tant qu'elles demeurèrent puissantes, avança la cause de la vérité ! Au bruit de leurs disputes, l'Ecole s'affirma vivante. L'Ecole mourut le jour où les écoles se turent. Liberté des écoles, question d'intérêt pour l'Eglise, mais aussi question de droit pour la Philosophie.

III

L'Œuvre de B. Duns Scot montre quelle somme de libertés l'Église a reconnue aux Philosophes de l'École.

Sommes nous en Théologie, autorité. Sommes-nous en Philosophie pure, liberté. Ce furent les deux lois de l'Ecole, lois également sacrées.

Et nous sommes en Théologie quoique nous philosophions, si nous philosophons sur les choses révélées. Admis que l'Eglise est dans son droit et qu'elle est

dans son office alors qu'elle détermine le sens vrai des Ecritures, si vous philosophez sur ces objets, vous, fils de l'Eglise, c'est évidemment pour faciliter sa tâche en éclairant le terrain. Elle n'a pas défini, mais elle peut définir. Et vous êtes en terrain d'autorité. Et si vous cherchez le sens plus approfondi des formules de foi fixées par elle, qui ne voit que l'autorité de l'Eglise a tous les droits sur vos explications? Choisit-elle l'une d'elles, c'est la vraie.

Hors de là, hors de cette Philosophie théologisante, c'est la Philosophie pure; vous êtes en terrain de liberté. L'un des points fondamentaux de la discipline de l'École du Moyen-Age, de cette École qui a les amours de la Papauté, c'est la liberté des écoles. Ceux-là se refusent à le voir qui veulent supprimer l'École elle-même pour philosopher à leur aise contre la Théologie. Ils tâchent à créer une équivoque, la plus captieuse et la plus perfide des équivoques. Voyez leur jeu.

Discipline de ne pas philosopher en choses religieuses ou connexes sinon les yeux fixés sur les formules de la Foi, règle d'accepter l'autorité de l'Eglise: discipline, règle, deux choses qui humilient et qui gênent. Et ils clament que l'Eglise supprime toute liberté aux philosophes, ou que la liberté qu'elle concède n'est qu'une ombre de liberté, quelque chose de si petit et de si vain que des enfants n'en feraient pas leur amusette. Plus de raison philosophique, plus de systèmes, plus de progrès, mais seulement une philosophie passée au laminoir théologique, éprouvée par l'Eglise et poinçonnée par elle ne varietur. *En somme une philosophie d'autorité, tout ce qui, en raison de la définition même de la philosophie, est le moins philosophique. Conclusion fatale: « Vous voulez entrer dans la foi: fort bien; la chose est simple; vous n'avez qu'à sortir de la raison. L'Eglise impose un* Credo, *l'Eglise impose le Déca-*

logue, et l'Eglise impose sa philosophie, la déclarant la Philosophie ».

Sont-ils nombreux ceux qui, devant une telle prétention, résisteraient à s'alarmer ? L'Eglise, infaillible dans l'exposé des points révélés, se dirait infaillible en matière purement rationnelle ! Non pas seulement dans les articles qui, contredisant sa doctrine, sont par là condamnés ; mais dans tous les autres ! Et l'on entrevoit, après une philosophie d'autorité, une histoire officielle, des mathématiques catholiques, une astronomie orthodoxe. Formidable donc, l'objection apparait **formidable.**

Les modernisants, et d'autres encore, ont construit cette machine de guerre qui n'est au vrai qu'une machine de théâtre. L'épouvantail, pour être ridiculement de carton, n'en a pas moins obtenu des effets terribles, à tel point lamentables qu'ils valent des désastres. Grâce à lui, l'Eglise qui devrait conduire toute la pensée humaine, elle la conduisait au Moyen-Age, voit s'éloigner d'elle les gens du dehors et les plus notables. Je veux dire les philosophes marquants des Universités séculières. Ils arborent à son égard une défiance invincible, lorsqu'ils ne prennent pas l'offensive, et une offensive acharnée, méprisante. L'insistance des Papes en faveur de l'Ecole leur parait la chose la plus suspecte. Comme si l'Eglise y cherchait son compte bien plus que l'avancement de la vérité. Aux yeux mêmes de trop nombreux fidèles et professeurs, l'Ecole n'apparait guère que comme le morne sépulcre des libertés les plus naturelles, celles de penser librement dans les matières inévidentes et de raison pure. Les appels réitérés, les ordres de l'Eglise sont tenus en échec par cette secrète **horreur de tout vivant pour le tombeau.**

L'Ecole ne vit pas, c'est un fait. La vie est dans le mouvement. Pas de mouvement intellectuel sans

une saine et assez large liberté d'opiner. Plusieurs de ceux qui se sont attelés avec vaillance à la restauration de l'Ecole, n'ont oublié, justement, que cette liberté d'opiner qui fit la vie de l'Ecole luxuriante et débordante. Elle n'avait alors, cette liberté-là, pas d'autres limites que les rivages de la foi. Nos restaurateurs de l'Ecole ont donc besoin de se pénétrer les premiers de cette vérité d'histoire, savoir : que la discipline de l'Ecole consacra toutes les saines libertés philosophiques en matière de raison pure, et qu'elle en tira l'élément essentiel de sa vitalité.

Au degré de liberté dont elles usèrent, l'on distingue sans efforts les deux scolastiques. Car il y eut la grande scolastique, et la petite.

La première fut l'Ecole des Maîtres qui se crurent le droit de faire chacun tous les sondages utiles dans l'océan de la pensée sans prétendre en établir jamais la carte complète et définitive.

Ainsi le génie maritime de France a mis au jour la carte des mers. Profondeurs, courants, écueils, ports, phares, direction des vents s'y trouvent notés. Les Anglais ont aussi leurs cartes, fruits de leurs propres recherches. Selon d'autres procédés, les Italiens et les Allemands ont, sans doute, dressé ou dresseront les leurs.

Mais, les cartes marines établies, voyez-vous le point d'honneur patriotique imposer sa tyrannie? Chaque vaisseau ne navigue plus que d'après les cartes de sa nationalité. Ne sont-elles pas les meilleures? Le travail des officiers du bord se réduit à bien comprendre les relevés hydrographiques pris par les gens de leur propre pays.

Après la grande Scolastique où les Maîtres font figure de princes de la pensée humaine, il y eut cette petite scolastique. Petite, puisque l'on crut alors qu'il ne s'agissait plus de rien relever à fond. La philo-

sophie navigua de confiance d'après les cartes dressées. Les Maîtres firent les Ecoles. Chaque Ecole prit sa carte, déclarée parfaite, dans les écrits de son Maître.

Vous avez la grande scolastique et vous avez la petite. Laquelle certains esprits font-ils profession de vouloir restaurer? Pas même celle dernière qui, grâce à la diversité des cartes philosophiques, permet au docteur avisé qui s'est muni de plusieurs, l'utile travail des comparaisons. Pour les navires de tous les pavillons, désormais une seule carte. Et celle-ci. Tâchez seulement, messieurs, à bien l'entendre. Nous n'avons plus, à ce compte, qu'une anti-scolastique. Ce n'est même pas la scolastique dégénérée; car la discipline de cette Ecole sacrait toujours en philosophie pure la liberté. Or la loi que nos restaurateurs s'imposent, équivaut à supprimer toute liberté, sauf la liberté de disputer sur le sens que leur chef entendit mettre sous tel et tel de ses textes. Ce sens-là est a priori *la vérité.*

Plus de liberté de penser à fond, comme les Maîtres pensèrent. Plus de liberté de passer d'une carte philosophique à une autre carte philosophique. Un homme est toute la Philosophie du passé; un homme est toute la Philosophie du présent; le même homme est toute la Philosophie de l'avenir. Et la philosophie de cet homme est la Philosophie de l'Eglise. Sa philosophie, entendez ses opinions philosophiques; car, que pourrait-il y avoir en philosophie sinon peu de vérités évidentes et beaucoup d'opinions contestables? Or l'évidence même d'une vérité philosophique quelconque la classe de droit parmi les articles qui sont de haut bon sens. Et nous avons établi que le bon sens, cette philosophie des philosophies, domine toutes les philosophies, lesquelles donc ne sont, au vrai, composées que d'opinions.

Nul indice que l'Eglise veuille s'aventurer sur un terrain si dangereux. Elle approuve les restaurateurs

de la scolastique des Maîtres et les continuateurs de la scolastique de leurs Ecoles rivales, mais non les inventeurs d'une anti-scolastique odieuse, caricature de l'Ecole? Comment ceux-ci n'ont-ils pas vu que, si l'Eglise leur obéissait, elle n'échapperait pas à la nécessité de faire siennes les opinions philosophiques de leur unique maître, à l'obligation de les estampiller toutes? Pour qu'elles continuent de flotter comme des opinions? Alors, à quoi bon l'estampille? Pour les imposer? Voyez-vous l'Eglise imposer une opinion philosophique? Est-ce que l'Eglise peut en philosophie pure, non pas imposer, mais professer, mais tenir, mais avoir des opinions philosophiques? Une opinion des philosophes est catholique si elle ne blesse pas le dogme. C'est tout ce que vous pouvez dire. Or deux opinions opposées peuvent ne pas blesser, l'une plus que l'autre, la Foi. Deux opinions philosophiques opposées peuvent rivaliser à qui justifiera le mieux le Dogme. Elles s'affirmeront catholiques à droit égal. Et l'on voudrait que l'Eglise cessât de dominer les opinions? Elle prendrait à son compte, à elle, dont l'objet propre est la Révélation, elle garantirait les opinions philosophiques d'un maître! Savez-vous, sait-elle si Dieu ne lui donnera pas demain, dans mille ans, le philosophe génial qui rejettera dans l'ombre du demi-savoir ses plus illustres devanciers! Quelle serait la situation de ce philosophe dans l'Eglise, et la posture de l'Eglise devant ce philosophe?

En attendant, l'Eglise veut ressusciter non pas la seule philosophie d'un docteur, mais la discipline philosophique commune aux Maîtres. La grande Ecole du Moyen-Age, c'est cette Ecole-là que les Papes veulent restaurer.

Pie X l'écrivait officiellement aux évêques protecteurs de l'Institut catholique de Paris. Pie X vante la métaphysique de S. Thomas et il appelle S. Bona-

venture alter princeps Scolasticorum. *Léon XIII, si dévot à S. Thomas, loua S. Bonaventure et montra dans Ximénès le père des sciences ecclésiastiques en Espagne. Or, Ximénès avait fondé trois chaires dans son Université d'Alcala, celle de Scot, la première, celle de S. Thomas et celle des Nominaux d'Occam.*

L'histoire est pleine des approbations données par les Papes non pas à un Maître, mais à tous les Maîtres de l'Ecole, Alexandre de Halès, S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, Albert le Grand. Et, puisque Duns Scot nous occupe spécialement ici, l'enseignement de ses doctrines s'est perpétué sous les approbations officielles des Papes Alexandre VI, Clément VII, S. Pie V, Urbain VIII, Alexandre VII, Innocent XII, Benoît XIV, Pie IX et Léon XIII.

L'édition des Capitales *de Scot peut servir utilement ce grand dessein de l'Eglise. D'abord, parce que Scot représente une liberté. Qui donc oserait prétendre savoir bien la pensée de l'Ecole s'il ignore la pensée de Duns Scot? Ce n'est ni Suarez, ni Vasquez, ni Lessius, ni Cajétan, ni Capréolus, ni Jean de S. Thomas qui émirent cette prétention. Ils furent gens de trop d'esprit pour n'avoir pas le sens d'un tel ridicule.*

Mais Scot, venu le dernier des grands Maîtres, est, par sa place historique elle-même, le témoin de la liberté dont ils firent tous usage dans les questions les plus hautes comme dans les plus fondamentales. L'avantage de Scot fut de venir philosopher après tant de génies si remarquables. Doué lui-même d'une profondeur et d'une ampleur de pensée extrêmes, il ne se donna pas le seul mérite de discuter à son tour, comme il en avait le droit. Son œuvre montre comment ses prédécesseurs disputèrent entre eux, pour quelles raisons il arriva maintes fois qu'un seul maître crut pouvoir tenir tête au groupe entier des autres. L'on avait alors un si grand sens de la liberté, le

souci de la vérité paraissait chose tellement sacrée qu'un saint ne croyait pas manquer à l'humilité de l'Evangile en soutenant une opinion inévidente contre tous les autres docteurs. Tel S. Thomas dans la question : s'il suffit d'une potentialité et d'une âme pour faire un corps. Tel Duns Scot au sujet de l'Immaculée-Conception.

Le texte de Scot réédité, en même temps donc qu'il nous livre ses opinions personnelles authentiques, nous fait assister au spectacle grandiose des joutes d'idées de ce siècle incomparable où les Docteurs avaient la taille, au moins, des chevaliers et des bâtisseurs de cathédrales.

Rien ne saurait, mieux qu'une réédition de Scot, détruire l'accusation, si funeste et si fausse, que l'Ecole opprima tyranniquement la liberté de philosopher.

— Mais vos docteurs scolastiques philosophèrent moins avec leur raison qu'avec leur foi.

Cette autre objection ne peut pas tenir devant le texte de Scot.

IV

L'Œuvre du B. Duns Scot montre jusqu'où, dans les questions de raison pure, le philosophe catholique peut pousser la raison.

L'Ecole philosophait, dites-vous, avec sa foi. Donc la métaphysique de l'Ecole est suspecte. - L'argument frapperait un coup puissant s'il n'était, par bonheur, mal pointé. C'est à croire que les philosophes du Moyen-Age passaient frauduleusement sur le terrain théologique, y faisaient la maraude, et rapportaient quelque bonne conclusion qui passait, la douane d'alors n'étant que peu sévère, pour un princip

philosophique. Voilà de la philosophie faite avec de la foi, où je ne m'y connais guère. Un peu d'histoire prouve, au contraire, que la douane philosophique du Moyen-Age se montra fort stricte. Ses exigences n'ont pas été dépassées. Ce fut l'époque où la contrebande des axiomes ne put se faire impunément.

Les docteurs philosophaient avec leur foi. Hé ! sans doute, si vous entendez que leur foi leur était matière et but de philosophie. Heureux docteurs ! Sans leur foi nous n'aurions pas leur métaphysique. Songez qu'une découverte, dans le monde sensible, n'est la plupart du temps qu'une hypothèse reconnue vraie. A l'origine des trouvailles célèbres vous rencontrez un homme qui, de génie, imagine et qui, après, vérifie. L'hypothèse imaginée est presque tout dans la découverte. Or la foi remplit chez le philosophe théologien du Moyen-Age le rôle de l'imagination chez le physicien de génie. Et tout l'avantage revient, il est sûr, à la foi. Veuillez en écouter la preuve.

Le droit bon sens fait admettre la vérité de l'Eglise. L'Eglise impose des vérités insoupçonnées de la simple raison. Exemple : la Trinité, la personnisation d'un Homme dans le Verbe, l'existence de cet Homme dans un pain dont la substance n'existe plus, la déchéance originelle de la race humaine, etc. Ces choses, le croyant les juge vérités sur le vu de raisons convaincantes, mais qui ne sont pas leur explication intrinsèque. Il y a d'abord une[9] *mise de foi. Foi raisonnable à cause de ses motifs sérieux. Et la foi tend à devenir raisonnée. Sous la poussée de l'esprit qui n'entend pas être illogique avec lui-*

(9) *Nous n'avons pas à parler ici de la grâce, ni de la vertu surnaturelle de foi qui aident la raison à faire l'acte de croire. En tout cas, c'est toujours la raison qui fait l'acte de juger vrais les articles inévidents appuyés certainement sur l'autorité divine.*

même, le philosophe croyant, les philosophes-théologiens de l'Ecole s'en vont au cœur même des vérités de la Foi catholique. Que veulent-ils ? En reconnaître les profondeurs, les attaches, les harmonies. Ils veulent trouver le moyen d'établir que leur admission ne jure pas avec la raison philosophique. La possibilité philosophique de la personnisation d'un Homme dans une Personne divine ne se démontre qu'avec des preuves rationnelles par devant le tribunal où la raison seule est juge. Si la foi des graves Docteurs de l'Ecole, leur foi ardente, leur foi de saints leur est matière à philosophie, leur raison seule est chez eux ce qui philosophe.

Principe, et méthode, et instrument, (*je parle de la distinction et du syllogisme*), *tout, là, est de raison. Et d'une raison si probe, si respectueuse d'elle-même à la fois et si hardie que nulle philosophie jamais ne s'est trouvée plus raisonnable.*

Or, supprimez les œuvres de Scot ; laissez, veux-je dire, une vénérable poussière protéger ses textes endormis, et vous ne saurez pas jusqu'où le Dogme catholique a haussé la raison. La thèse de l'identité réelle mais incomplète, ou de la distinction formelle ; la thèse que, l'existence d'un être étant ce qui le pose hors de sa cause, ce qui le fait réel, un être qui existerait sans existence propre, n'est pas concevable ; la thèse que l'existence de Dieu est indémontrable si l'idée universelle être (*je dis l'idée, et non pas la réalité*) *n'est pas appliquée dans le même sens et aux créés d'où la démonstration part, et à Dieu à qui elle conclut, bien que la réalité* Dieu *n'ait rien de commun avec la réalité* créature ; *la thèse qu'une pure potentialité et une âme ne font pas un corps humain ; ce sont là des thèses philosophiques qui, soutenues par Scot pour justifier la Foi, ont leur valeur en rigoureuse raison.*

La dialectique de Scot probe, vigoureuse, serrée, est trop célèbre pour que nous ayons à la louer. Le syllogisme et la distinction, ses deux armes, entrent dans la discipline essentielle de l'Ecole. Duns Scot, en les maniant, ne s'est montré le second de personne. Mais, de plus, il a créé tout un genre. La dissertation, méthode vaste et pénétrante, est un exercice de guerre qui lui permet de voir les attaches des questions. Il reconnaît les positions de tous les docteurs, il les éclaire l'un par l'autre. Le syllogisme existait avant Scot. La distinction était chose employée. Mais la manœuvre de ces armes, la conduite de la discussion, l'art de raisonner n'est pas chez le Subtil Maître tel qu'on l'avait vu chez ses devanciers. Cette perfection de dialectique, cet emploi si sagace d'une critique très pénétrante et largement informée l'ont conduit plus avant que ses prédécesseurs dans les points de raison les plus abstrus. N'est-ce pas et une force et une gloire pour l'Eglise que de montrer à notre temps jusqu'à quelle profondeur l'un de ses Théologiens-philosophes a pu s'avancer ? Plusieurs réfutateurs des Modernistes pourront, s'ils savent douter tant soit peu de leur propre dialectique, apprendre à la perfectionner dans Scot. Ils y trouveront le moyen d'encercler et de réduire les bataillons mouvants de nos philosophes modernistes ou modernisants, rêveurs, vaporeux, entortillés, qui se disent toujours incompris et qui se montrent si savamment fuyards.

Car Duns Scot a d'avance reconnu leurs positions.

V

La Philosophie de Scot a d'avance reconnu les positions des Modernistes et fourni contre eux les meilleures armes.

Avant que les Modernistes fussent venus faire

courir, comme d'insaisissables météores, leurs thèses raffinées dans le ciel bas et gris de notre philosophie du vingtième siècle, la subtilité, vantée par l'Ecriture comme l'un des plus hauts dons de Dieu, passait pour négligeable. La mode était même de sourire à ce mot : subtil. N'avez-vous pas surpris certain pli dédaigneux et amusé que prenait la lèvre en prononçant : Docteur Subtil ? Les braves gens du Moyen-Age avaient joué un bien bon tour à ce pauvre Jean Duns Scot quand ils l'avaient couronné d'un tel éloge.

Mais voilà que les erreurs modernistes sont venues, subtiles, elles aussi, mais dans le sens pernicieux. Philosophe subtil dans le sens élogieux celui qui sait découvrir l'erreur si habilement qu'elle se cache, quelque masque qu'elle prenne, dans quelque lointain qu'elle se réfugie, dans quelqu'entortillement de sophismes qu'elle prétende chercher le gîte assuré. L'Eglise peut aujourd'hui remercier Dieu de lui avoir, six siècles d'avance, donné contre les modernistes subtils le Docteur Subtil.

D'où sort premièrement le Modernisme ? De la philosophie de Kant, paraît-il. Je le crois. Or la philosophie de Kant, c'est le relativisme dans la connaissance. Pesez les mots : relatif, absolu ; total, incomplet. Opposez relatif à total (ce qui est illogique), vous aurez : notre connaissance du monde extérieur est essentiellement relative parce qu'elle est souverainement incomplète. Comme si telle connaissance très incomplète ne pouvait pas, dans la partie de l'objet qu'elle atteint, être très absolue. Vous avez vu la subtilité de l'escamotage !

Nous ne constatons pas les choses externes, mais seulement les modifications que les choses externes produisent dans notre organisme extérieur et intérieur. Notre savoir suit l'état actuel du mécanisme

de notre connaissance. Or rien ne nous prouve qu'il est par nature apte à saisir le réel extérieur tel qu'il existe ; rien ne démontre [10] *non plus que cet organisme n'est pas, à ce moment-ci, dérangé. Voilà Kant.*

Le réel extérieur, c'est tout singulier qui n'est pas moi. Aurez-vous prouvé l'objectivité de la connaissance du réel extérieur en disant que le singulier s'arrête à l'imagination ? L'aurez-vous établie si vous dites que l'intellect agent universalise mécaniquement le phantasme singulier, et que l'intellect possible est une faculté purement passive, docilement enregistreuse ? Avec le double [11] *principe contraire, savoir : que le singulier pénètre dans l'intellect avant que l'universel n'y soit produit, et que l'intellect possible est une faculté active et capable de rectifier les impressions subies, les positions philosophiques sont toutes différentes contre Kant. Ce double principe est fondamental dans Scot.*

Gioberti et Rosmini étaient [12] *venus en réaction contre Kant. Leur vision de Dieu indirecte nous ferait percevoir les choses externes dans un réfléchissement de l'Etre divin et fonderait ainsi la certitude. Thèse subtile que cet ontologisme très habilement nuancé. Il n'est que la réédition de Henri de Gand. Or Duns Scot a montré jusque dans les détails le vide et le faux de cette vision imaginaire.*

Que prétend l'agnosticisme ? Que Dieu [13] *est pour nous l'inconnaissable. C'est vrai si le concept universel* être *ne se dit pas dans un sens identique de nous et de Dieu. Car, sans ce concept universel* être, *nous n'avons plus, ne voyant Dieu ni directement dans sa substance ni par réfléchissement, nous*

(10) Voir livre 4.
(11) Voir livres 2 et 3.
(12) Voir livre 4.
(13) Voir livre 5.

n'avons plus rien pour conclure à rien de Dieu. Mais si, derrière ce concept universel être, *quelque réalité se trouvait identique en Dieu et en nous, ce serait la victoire de Spinosa et du phanthéisme.*

L'univocation de l'être, niée, fonde [14] *l'agnosticisme ; affirmée, elle fonde le panthéisme. La position philosophique est ici d'une importance extrême. Tout est Dieu, disent les panthéistes. Dieu est pour nous l'inconnaissable, réplique l'agnosticisme. Les Docteur Subtil a vu le point par où, saisissant ces deux erreurs également monstrueuses, il les tient équilibrées sur le vide. Et le point médial c'est l'univocation de l'Etre. Il l'affirme, en logique, contre l'Agnosticisme. En métaphysique, il la nie contre Spinoza. La distinction des deux ordres, logique et métaphysique, est le terrain ferme qui porte sa doctrine.*

Dans le Pragmatisme, la volonté est fort vantée. On lui fait remplir je ne sais quel rôle actif dans la fonction de connaître. Car les pragmatistes ne voient pas de « connaissance immaculée, pas de pensée purement intellectuelle. » Oui, dit Scot, la volonté fait penser, la volonté empêche de penser ; mais non parce qu'elle penserait elle-même. Son rôle se borne à tenir l'intelligence fixée [15] *sur tel objet ou bien à l'en distraire.*

Encore des partisans exagérés de la volonté que les tenants de l'Immanence. Ceux-ci se défendent de dogmatiser. Ils font seulement de l'apologétique. Partant de nos secrets désirs de Dieu, ils montrent combien le surnaturel s'adapte à ces aspirations de la nature. Duns Scot, fidèle disciple de S. Augustin, reconnait ces aspirations, mais il a soin d'expliquer

(14) Voir livre 6.

(15) Voir livre 9.

qu'elles ne prouvent[16] *pas l'existence réelle de l'ordre de surnature.*

A l'extrémité opposée, le Déterminisme intellectuel vante l'intelligence. Et à ce point il l'exalte qu'il la voit cause déterminante de nos volitions. L'intellect agent exécute les généralisations du phantasme mécaniquement. Première passivité. L'intellect possible n'est rien qu'un miroir passif et enregistreur. Deuxième passivité. Or les jugements de l'intellect déterminent les actes du vouloir. Scot, très intellectualiste, puisqu'il enseigne l'activité de l'intellect possible, se trouve être également le défenseur de la volonté. Pas de volition moralement bonne sans l'action préalable de l'esprit. Mais, et c'est le point délicat, la volonté, en face de l'intellect, est persuasible[17] *et nonpoint déterminable.*

Si le Transformisme doctrinal se bornait à dire qu'un point de la Révélation peut devenir dogme défini et imposé ! Mais il affirme qu'une vérité définie dans une formule[18] *de foi, peut cesser d'être une vérité. Comme si le sens donné aux paroles de la définition par l'autorité qui définissait, ne restait pas vérité ! Le Criticisme historique et le Transformisme doctrinal, deux noms d'une même chose, n'ont pas eu d'adversaire plus vigoureux que Duns Scot. L'intérêt se trouve considérablement accru de ce chef que le B. Docteur Subtil s'est montré dans l'Ecole l'ouvrier providentiel d'un dogme. Il est donc très important de noter quelles furent ses positions choisies en face de l'Ecriture, et quelle fut son attitude de Docteur sous l'autorité de l'Eglise. Il y a là, pour tous ceux qui s'honorent de quelques découvertes, sans doute le spectacle intéressant des travaux d'un esprit génial,*

(16) Voir livre 9.

(17) Voir livre 9.

(18) Voir livres 10, 11, 12.

mais surtout l'exemple édifiant de l'homme, du prêtre, du parfait chrétien, du saint qui s'en remet de sa trouvaille, confiant et humble, au Magistère de l'Eglise romaine. Et si le B. Duns Scot a vu que des vérités peuvent se développer en dogmatique, il n'est pas venu dans son esprit qu'une seule vérité définie puisse, dans le ciel catholique, telle que ces comètes dont le lumineux panache trop immense se disloque, s'effrite et s'évanouit, puisse finir par s'éteindre.

Donc la détermination soigneuse des nuances doctrinales, nécessaire contre tant de thèses bigarrées, contradictoires, enchevêtrées et fuyantes, le curage à fond du Modernisme, demande la réédition du Docteur Subtil. La défense de l'Eglise et l'avancement philosophique y trouveront des armes de précision.

Mais la claire vue des lignes de synthèse en philosophie pure et en philosophie théologisante, réclame, elle aussi, que Duns Scot soit réédité.

VI

La Synthèse philosophique de Scot qui le révèle génie très ordonnateur et simplificateur, cadre heureusement avec les tendances scientifiques de notre époque.

Le monde physique, si divers à sa surface et, d'apparence, si curieusement compliqué, notre temps brûle de le voir très un dans son fond. Pas d'analyses méticuleuses, peut-on dire, pas d'approfondissements tenaces qui n'aient eu, sinon pour but, du moins pour résultat, d'aider à fonder la synthèse scientifique de l'Univers matériel. Une synthèse incomparablement plus vaste est encore au bout de toutes les recherches des sapiences métaphysiques.

La petite scolastique l'oublia. Elle se perdit dans les détails de questions secondaires. Ou bien, retournait-elle une matière importante, qu'elle en négligeait les autres. Elle se resserra donc dans l'étude de certains coins de la pensée. La grande scolastique n'avait point, certes, donné de mépris aux détails. N'est-ce pas avec de modestes jalons que le géomètre arrive à déployer ses lignes ? Par le souci perpétuel qu'elle montra d'établir la synthèse philosophique, la Scolastique des Maîtres se révéla et restera grande. Tous les Docteurs y tachèrent. Nous pouvons bien avouer que leurs succès furent inégaux. L'analyse, en effet, peut n'être que le travail de patience du talent. Pour synthétiser, au contraire, il ne faut rien moins que le génie.

Il ne nous servirait guère d'avancer que la synthèse philosophique de Scot est faite de lignes sans brisure si des textes formels n'en étalent pas la preuve. Il nous faut donner la lettre même du Subtil et laisser le lecteur impartial au soin de tirer lui-même les justes conclusions.

Des textes. Nous pourrions renvoyer le lecteur pressé à la douzaine d'in-folio des éditions anciennes, à moins qu'il ne voulût dévorer les vingt-six volumes de l'édition Vivès, commode mais assez défectueuse. Rien ne remplace l'étude directe des œuvres complètes d'un auteur. Vous ne verrez point toute l'ampleur de la synthèse de Scot si vous ne le lisez pas en entier. Notre édition de ses thèses capitales n'a pas d'autre ambition que de vous faire entrer de plein pied dans ses œuvres intégrales. Qu'est-ce qui a vulgarisé S. Thomas ? Sa Somme. *Et sa* Somme *est un abrégé, une sorte de catéchisme scolastique.*

Donc l'utilité d'une édition des Capitales *de Scot est d'une clarté de soleil. Mais, de plus, il n'est pas prouvé que la réduction, même imparfaite, d'un*

ouvrage n'en fasse pas ressortir l'économie générale. C'est là le rôle si apprécié des tables. Une édition complète de Scot serait, d'ailleurs, tout à fait au-dessus de nos moyens. Ce motif, qui vaut à lui seul plusieurs autres raisons péremptoires, nous condamne à ne vulgariser qu'un ensemble de ses textes choisis. Puisque nous faisons une édition des Capitales, sur quel plan la construire pour que les lignes de synthèse de Scot soient bien ressortantes? En questions théologiques, l'enchaînement des principes de Scot ne permet pas d'hésitation. Le travail est d'avance déterminé. En philosophie, n'avons-nous pas l'ordre invariable de points fondamentaux, véritables **détroits de la pensée?**

Il s'agit de bien camper nos matières philosophiques. Pour qu'aucun adversaire ne puisse manœuvrer sans qu'il nous trouve lui faisant front, que penseriez-vous d'une formation triangulaire de combat? Le vertex vous complète et logique ainsi : A. Connaissance des êtres finis. B. Connaissance de l'Être infini. C. Connaissance des rapports des êtres finis envers l'Être infini. Pas de question philosophique qui ne doive, nous semble-t-il, venir toucher soit à l'une soit **à l'autre de ces trois lignes.**

La connaissance des êtres finis ne comporte, en somme, que deux objets : moi, et ce qui n'est pas moi. Et la connaissance de moi-même s'amplifie de la connaissance 1° de ma manière de connaître, et 2° du premier objet que je connais. Ceci fait, je puis sortir de moi et raisonner sur l'objectivité du monde extérieur.

Cette première ligne, une fois parcourue, j'arrive d'autant plus logiquement à la seconde que la connaissance de l'Être infini ne saurait venir dans ma pensée sinon comme le corollaire de la science de moi-même. Que je m'ignore, je ne sais rien des êtres

extérieurs à moi. Que j'ignore les finis, je n'ai rien pour conclure à l'Être infini.

Et sur cette deuxième ligne de ma connaissance trois thèses paraissent capitales : 1° si Dieu est connaissable ; 2° par quel moyen Dieu peut être atteint ; et enfin, 3° comment ce moyen, mis en œuvre, nous fait palper derrière la tapisserie du monde l'Être divin cherché.

Sur le troisième front de ma connaissance, celui qui regarde les rapports religieux des êtres finis à l'égard de l'Être infini, il s'agit moins de savoir quelles questions la raison peut résoudre que de déterminer les points où elle ne peut pas conclure. Car, sur cette ligne troisième, la Théologie révélée vient prendre base. Et il n'y aurait plus de place pour la révélation, si la raison avait tout résolu.

De là cette thèse que la raison ne peut nous donner la certitude sur notre pérennité, ni qu'elle ne peut déterminer quelle religion Dieu serait obligé de trouver suffisante. Tout naturellement le fait religieux de l'Église catholique se présente alors. Et le fait de l'Écriture que l'Église authentique et qu'elle explique. Les devoirs des Docteurs catholiques qui philosophent sur la foi, sont déjà par les thèses précédentes logiquement déterminés. De plein pied, nous entrons dès lors en Théologie révélée.

Ma connaissance des êtres finis, ma connaissance de l'Être infini, ma connaissance des rapports des êtres finis avec l'Infini, sur cette formation triangulaire nous avons fait venir douze livres de philosophie, de philosophie pure ou de philosophie déjà théologisante. Non seulement le texte des douze livres est le texte du B. Duns Scot, mais aussi l'ordonnance de chacun. Exception doit être faite cependant pour trois livres, pour le 8e, le 9e et le 12e.

Dans le 8e, nous sommes parti de l'idée mère :

Dieu seul est acte pur. Dieu seul est essentiellement simple. Donc tous les êtres sont composés, ou sont les éléments d'une composition. Et nous avons détaillé les compositions : essence et hecceité ; essence et existence ; matière et forme ; substance et accident. Cet ordre, qui nous a paru se développer de lui-même, nous a permis de rectifier la manière habituelle de poser certaines thèses. - Celle de la forme de corporéité se trouve exprimée en ces termes que nous estimons les termes vrais : Un corps humain n'est-il composé que de ces deux choses, une pure potentialité et une âme spirituelle ? Celle de la distinction entre l'essence et l'existence : Un existant est-il si distingué de son existence qu'il puisse, quoique n'ayant point d'existence propre, exister quand même ? — Celle de l'immortalité de l'âme : Le mélange de potentialité et d'actualité dans l'âme ne l'empêche-t-il pas d'être pérennelle de sa nature comme Dieu, acte pur, est de sa nature pérennel ?

Dans le livre neuvième, nous sommes parti des aspirations naturelles des esprits libres et finis vers l'Infini. Et sur notre route sont venues se placer d'elles-mêmes les questions des rapports de l'intelligence et de la volonté et de la prééminence de la volonté chargée d'amours sur l'intellect épanoui en pensées.

Le douzième livre n'a pas d'ossature bien déterminée. Mais nous avons cru qu'il n'était pas inutile de surprendre Duns Scot en plein travail. Mieux vaut l'exemple que le simple précepte. Et les exemples du Docteur Subtil dans sa manière d'envisager l'autorité de l'Eglise, l'autorité de l'Ecriture, l'autorité des Philosophes, l'autorité des Savants, l'autorité des autres maîtres qui ont été ses prédécesseurs ou qui donnent leur leçon dans la chaire voisine, ces exemples, ainsi pris dans le vif de l'action, ne

peuvent opérer sur les lecteurs que l'impression la plus forte et la plus salutaire.

Expliquons à présent les modifications de détail qui nous ont paru s'imposer dans l'ensemble de l'œuvre.

Si une réédition du B. Jean Duns Scot doit mettre ses lignes de synthèse en relief, elle doit montrer aussi comment, dans l'approfondissement d'une question il conduit sa manœuvre, comment il entre en matière, comment il amène la lumière sur les lignes principales, comment il fait discuter entr'eux les divers adversaires, pour finalement décider lui-même. Un tel art compte parmi les choses que l'on regarde toujours avec profit.

Il n'est pas aisé d'abréger Scot. Car il entre tout droit dans les questions difficiles. S'il fait d'abord une courte revue des principes qui régissent la matière, c'est plutôt l'aide-mémoire utile à ceux qui savent, qu'une introduction à l'usage des étudiants. Duns Scot ne discute qu'avec les docteurs. Sa manière n'a rien qui sente le rudiment. Une fois les lignes de division tracées, il accumule toutes les raisons de l'adversaire. Au besoin, il aidera le partenaire à se défendre, lui fournira des arguments insoupçonnés. Et toutes les objections sont alignées comme des bouches de canons. Duns Scot oppose en face la ligne de ses réponses. Voyez-vous d'abord une enfilade d'objections et une pareille suite de réponses ? Pourquoi ne pas faire venir chaque réponse après chaque objection ? Ce procédé nous a paru, sinon plus efficace, du moins plus simple. Et nous avons choisi les passages, selon qu'ils nous paraissaient plus expressifs, plus topiques, plus clairs, tantôt dans son écrit d'Oxford, tantôt dans son écrit Parisien, dans ses Mélanges ou dans ses Quodlibeta. *Car Scot traite une même question assez souvent trois et quatre fois. L'avantage de notre sélection, avantage considérable, ne va pas*

sans une certaine difficulté, celle de ne pouvoir toujours abouter les textes sans qu'on voie la soudure. Il faut changer le temps d'un verbe, supprimer un igitur, *ajouter un* quoniam. *Cet inconvénient nous a paru assez facile à surmonter. L'important, la chose absolument capitale, c'est que le lecteur puisse, à première vue et sans erreur, apercevoir le changement. De là cette règle de notre édition que les mots placés entre* [ ] *sont de l'éditeur. Le style de Scot est parfois d'une brièveté à la Tacite. Les* [ ] *nous ont permis de suppléer un mot, une tournure pour que le lecteur n'ait pas à chercher. Les ..... indiquent les suppressions.*

La ponctuation, de même, joue un très grand rôle dans notre édition. Elle n'était qu'esquissée au Moyen-Age. Les premiers éditeurs de Scot ont donc créé le partage de ses périodes. L'on pouvait les partager mieux. La seule substitution du point au point-virgule, quand le sens le permet, allège la phrase et la fait courir plus rapide.

L'art typographique moderne abonde en moyens ingénieux d'attirer et de fixer naturellement le regard sur les expressions qui réclament de l'esprit plus d'attention. Nous avons pris grand soin de faire servir à ce but les alinéas, les blancs et la diversité des caractères. Les citations et certains mots importants sont en lettres italiques. Toutes les propositions qui peuvent, dans la philosophie de Scot, être regardées comme autant de principes, sont en petites capitales.

Chaque titre de livre et de paragraphe est de l'éditeur. Mais on voudra bien observer qu'il est pris, à l'ordinaire, textuellement du passage de Scot qu'il annonce.

Voilà pour notre souci d'ôter hésitations ou fatigue au lecteur qui suit chaque thèse. Il va sans dire que le dessein de rendre la lecture de Scot facile, exclut absolument toute idée d'accommoder son texte.

La qualité première et indispensable de l'éditeur est la probité. Nous ne redoutons point qu'un passage, qu'une phrase, qu'un mot de ce livre puisse faire accuser notre bonne foi. Mais la plus scrupuleuse probité, nous le savons trop, ne garantit pas contre l'ignorance. Ignorant, soit ; mais toujours probe.

Nous offrons la lettre même du Docteur Subtil. Assez de gros traités ad mentem. *Paix aux commentateurs ! Mais surtout que la délicieuse engeance des falsificateurs de Scot se résigne à rougir et à disparaître. Ont ils assez longtemps arrêté l'essor de la philosophie et de la théologie en nous encombrant de leurs imputations géniales, de leurs ineffables calembredaines, chaque fois qu'il était question de Scot ! Vous scandaliserez, bien sûr, leur psittacisme si vous faites observer à cette sorte de gens que deux auteurs français de quelque valeur, (avouons qu'ils sont bien vieux) Fenélon et Bossuet, en appelèrent à l'autorité de Scot pour finir leur querelle. Une* [19] *réédition permettra d'imiter la probité de Bossuet. D'autant plus que notre âge ne transige pas sur l'obligation, quand on fait parler un homme, de citer ses paroles, les paroles qu'il a vraiment écrites ou dites.*

Puisse notre modeste, notre imparfait travail de vulgarisation n'avoir pas défloré le grand philosophe franciscain ! Puisse-t-il aider au mouvement de la pensée catholique ! Puisse-t-il reporter nos étudiants, nos professeurs, nos écrivains et tous les penseurs probes qui le liront, vers ces temps du Moyen-Age où le vol de la pensée humaine fut si hardi parce que dans son fond le plus intime l'atmosphère intellectuelle était franchement chrétienne !

(19) *Voir Bossuet, Schola in tuto q. 4 et q. 16.*

Hâvre, en la fête des Stigmates du B. P. St François, le 17 septembre 1908.

Liste des Ouvrages de Scot

Premier Groupe

A Grammaire spéculative.
B Super Universalia Porphyrii.
C Super Predicamenta Porphyrii.
D Super libr. 1 et 2. Perihermenias Aristotelis.
E Super libros Elenchorum Aristotelis.
F Super libros Priorum et Posteriorum Aristotelis.
G Super octo libros Physicorum Aristotelis.
H In libros Aristotelis de Anima.
I Des Météores ou des sciences naturelles.
J Duodecim libri Metaphysicæ textualis Aristotelis.
K Conclusions métaphysiques.
L Théorèmes ou textes à débattre pour ou contre dans les joutes d'école.

Deuxième Groupe *(varia)*

M Discours universel sur le Principe des choses.
N Discours sur le premier Principe.
O Traité inachevé de la connaissance de Dieu.
P Collationes ou questions diverses.
Q Miscellaneæ ou questions diverses.
R Quodlibetales, vingt-et-une questions de soutenance de doctorat.

Troisième Groupe *(Commentaires)*

S Commentaire d'Oxford sur les 4 livres des Sentences de P. Lombard.
T Commentaire de Paris, id., appelé aussi *Reportata parisiensia.*

Quatrième Groupe

U Traité de la perfection des états de vie.
V Commentaire sur les Evangiles. Perdu.
X Commentaire sur les Epîtres de S. Paul. »
Y Sermons sur les fêtes liturgiques. »
Z Sermons sur les saints. »

Il y a des réserves à faire sur l'authenticité de l'ouvrage G. Wadding n'a pas eu le temps de se prononcer sur l'ouvrage L.

Dans les tableaux qui suivent, il n'est pas fait état du premier groupe A-L. Le travail de récapitulation eût été trop considérable.

***

Lieux philosophiques et théologiques de Scot

Sur les 4 liv. des Sentences Oxford et Paris mis ensemble		L. 1	L. 2	L. 3	L. 4	Varia	Totaux	
		—	—	—	—	—	—	
Euclide	Textes.	—	—	—	1	—	1	5
450-380 av. J.-C.	*Appels.*	1	—	—	3	—	4	
Platon	Textes.	—	1	—	1	2	4	5
430-347 av. J.-C.	*Appels.*	—	—	1	—	—	1	
Aristote	Textes.	153	94	38	169	148	602	1537
384-322 av. J.-C.	*Appels.*	—	217	138	328	252	935	
Proculus	Textes.	1	—	—	—	1	2	3
† 70 ap. J.-C.	*Appels.*	1	—	—	—	—	1	
Ptolémée	Textes.	—	—	—	—	—	—	3
II[e] siècle	*Appels.*	—	3	—	—	—	3	
Galien	Textes.	—	—	—	—	—	—	2
131-200	*Appels*	—	—	2	—	—	2	
Porphyre	Textes.	3	3	—	—	—	6	10
233-304	*Appels.*	3	3	—	—	—	4	
Simplicius	Textes.	—	1	—	—	—	1	4
VI[e] siècle	*Appels.*	—	1	—	1	—	3	
Priscianus	Textes.	—	—	—	—	—	—	2
VI[e] siècle	*Appels.*	—	—	1	1	—	2	
Avicenne	Textes.	30	11	—	8	22	71	178
980-1036	*Appels.*	—	35	15	27	30	107	
Algazel	Textes.	—	—	—	—	—	—	4
1058-1111	*Appels.*	2	2	—	—	—	4	
Averroès	Textes.	5	1	—	—	—	6	36
† 1198	*Appels.*	11	10	3	1	5	30	
Moïse Maimonide.	Textes.	—	—	—	—	—	—	3
1139-1209	*Appels.*	3	—	—	—	—	3	
Bible	Textes.	97	164	247	632	94	1234	1499
	Appels.	20	48	74	100	23	265	
Conciles	Textes.	1	—	—	—	—	1	2
	Appels.	1	—	—	—	—	1	
Symboles	Textes.	1	—	2	4	1	13	17
	Appels.	2	—	—	2	—	4	
Ordre romain	Textes.	—	—	—	4	—	4	12
	Appels.	—	—	—	8	—	8	
Extravagantes	Textes.	—	—	—	5	—	5	5
Droit canon	Textes.	—	—	—	75	—	75	71
Innocent III	Textes.	—	—	—	11	—	11	15
Agathon	Textes.	—	—	—	1	—	1	1
S. Alexandre	Textes.	1	—	—	—	—	1	1
Liturgie	Textes.	1	—	—	—	—	1	2
	Appels.	1	—	—	—	—	1	
Glose	Textes.	1	—	—	—	—	1	1

Lieux philosophiques et théologiques de Scot (Suite)

Sur les 4 liv. des Sentences		L. 1	L. 2	L. 3	L. 4	Varia	Totaux	
Oxford et Paris mis ensemble		—	—	—	—	—	—	
S. Denys	*Textes*	2	16	1	8	9	36	54
† 95 ou 270	*Appels*	2	—	3	—	13	18	
Origène	*Textes*	1	2	—	1	—	4	5
185-253	*Appels*	1	—	—	—	—	1	
S. Cyprien	*Textes*	—	—	—	1	—	1	1
† 280	*Appels*	—	—	—	—	—	—	
Eusèbe	*Textes*	—	—	—	1	—	1	1
207-338	*Appels*	—	—	—	—	—	—	
S. Hilaire	*Textes*	15	2	—	—	5	22	40
† 367	*Appels*	9	—	7	—	2	18	
S. Athanase	*Textes*	3	—	1	—	—	4	4
206-373	*Appels*	—	—	—	—	—	—	
S. Ambroise	*Textes*	8	4	7	23	3	45	51
340-397	*Appels*	2	—	4	—	—	6	
S. Jérôme	*Textes*	3	6	3	20	5	37	41
347-430	*Appels*	2	—	—	—	2	4	
S. Augustin	*Textes*	375	216	132	343	268	1334	1706
354-430	*Appels*	173	—	103	—	96	372	
S. Léon M.	*Textes*	—	—	5	3	—	8	8
† 461	*Appels*	—	—	—	—	—	—	
Boëce	*Textes*	—	2	—	17	17	36	74
470-524	*Appels*	9	11	2	5	11	38	
Cassiodore	*Textes*	—	—	—	12	—	12	14
468-562	*Appels*	1	—	—	1	—	2	
S. Grégoire M.	*Textes*	3	9	10	30	4	56	61
540-604	*Appels*	3	—	2	—	—	5	
S. Isidore	*Textes*	—	—	1	6	1	8	**9**
570-636	*Appels*	—	—	—	—	1	1	
S. Bède	*Textes*	1	—	—	8	—	9	9
673-735	*Appels*	—	—	—	—	—	—	
S. J. Damascène	*Textes*	43	21	36	31	19	150	246
† 760	*Appels*	22	—	63	—	11	96	
S. Anselme	*Textes*	18	49	24	17	12	120	184
1033-1109	*Appels*	15	—	36	—	13	64	
S. Bernard	*Textes*	—	—	1	2	1	4	6
1091-1153	*Appels*	—	—	2	—	—	2	

Lieux philosophiques et théologiques de Scot (Suite)

Sur les 4 liv. des Sentences Oxford et Paris mis ensemble		L. 1	L. 2	L. 3	L. 4	Varia	Totaux
		—	—	—	—	—	—
Hugues de S. Victor.	Examiné..	—	—	2	10	—	12
1906-1140	Nommé..	—	—	2	—	—	—
Gilbert de la Porrée.	Examiné..	—	—	—	—	1	1
1070-1164	Nommé..	—	—	—		1	1
Pierre Lombard.....	Examiné..	3	2	1	2	—	8
1100-1160	Nommé..	16	31	38	50	4	139
Richard de S. Victor.	Examiné..	8	1	3	38	3	53
1110-1173	Nommé..	6	5	—	3	2	16
Alain de l'Isle.....	Examiné.	—		1		—	1
† 1204	Nommé..	—	—	1			1
Præpositinus.....	Examiné..	—	1	—	—	—	1
† 1217	Nommé..	—	1	—	—	—	1
Alexandre de Halès..	Examiné..	4	5	1	3	—	13
† 1245	Nommé..	2	—	1	—	—	3
Jean de la Rochelle..	Examiné..	3	—	—	—	—	3
† 1245	Nommé..	—	—	—	—	—	—
Robert de Lincoln...	Examiné..	2	2	—	—	—	4
† 1253	Nommé..	1	—	1	—	—	2
S. Thomas.....	Examiné..	31	41	31	67	14	184
1225-1274	Nommé..	2	1	1	1	—	5
S. Bonaventure	Examiné..	15	17	9	10	4	55
1221-1274	Nommé..	2	3	—	—	—	5
Albert le Grand.....	Examiné..	—	3	1	—	—	4
1193-1280	Nommé..	—	—	—		1	1
Jean Peckam	Examiné.	1	—	—			1
† 1288	Nommé..	—	—	—	—		—
Henri de Gand.....	Examiné..	40	33	29	29	12	143
1217-1295	Nommé..	11	3	9	1	3	27
Roger Bacon.....	Examiné..	—	3	—	—	—	3
1214-1294	Nommé..	—		—	—		—
Durand.....	Examiné..	6	1	—	—	—	7
† 1296	Nommé..	2		—			2
Guillaume Warron. .	Examiné..	12	3	3	8	3	18
† 1300	Nommé..		—	1	—	—	—
Godefroi de Fontaines	Examiné..	14	11	—	—	2	38
† 1304	Nommé .			—	—	—	1
Jean de Paris.....	Examiné..	—	—	4	14	1	1
† 1304	Nommé..	—	—	1	—	—	—
Gilles de Rome.....	Examiné..	13	9	—	—	3	13
† 1316	Nommé..		—	—	—	—	1
Hervé le Breton.....	Examiné..	2	2	—	—	1	4
† 1323	Nommé..		—			—	—

TESTIMONIA

Romanorum Pontificum et Scholæ Doctorum supra doctrinam Scoti

S. Pius V papa, bullâ « Illa nos cura », anno Domini 1568 Romæ data, hæc sancivit in favorem doctrinæ Scoti vulgandæ : « In majoribus studiis regentes duas lectiones theologicas interpretentur, alteram practicam, velut de sacramentis, vel de vita recte sancteque instituenda ex Magistro sententiarum ac sancto Bonaventura ; alteram speculativam ex Scoto... Cæterum ut præsentes litteræ omnibus plenius innotescant, mandamus illas ad valvas Basilicæ Principis Apostolorum de Urbe... publicari. »

Similia Pontifices Romani Alexander VI, Clemens VII, Clemens VIII, Paulus V, Urbanus VIII, Alexander VII, Innocens X, Innocens XI, Innocens XII, Benedictus XIV, Pius VII, Pius IX, acta dederunt in favorem doctrinæ Scoti.

Ipsemet SS. Pontifex *Leo XIII* scripsit in Constitutionibus FF. Minorum : Art. 245. De lectoribus. « In doctrinis philosophicis et Theologicis Antiquæ scholæ franciscanæ inhærere studeant, quin tamen ceteros scholasticos negligant. »

SS. Pius X papa, in bulla *Pascendi* hanc statuit stricte sequendam regulam : « Quod rei caput est, philosophiam scholasticam quum sequendam præscribimus, eam præcipue intelligimus quæ a sancto Thoma Aquinate est tradita. » Nemo est in orbe christiano qui, cum Summus Pontifex scripserit vocem : præcipue, legere velit ac possit aliam ab ista toto cœlo discrepantem, videlicet : solummodo.

Ipse enim Supremus Pontifex *Pius X* sequentia scripserat verba anno 1907 ad episcopos Studii Parisini protectores :

« Certe Nobiscum doletis, e Clero præsertim adolescenti quasdam crumpere cœpisse, periculi et erroris plenas, novitates sententiarum de ipsis fundamentis doctrinæ catholicæ. Sed eas fere non aliunde proficisci patet, quam a superbo quodam fastidio sapientiæ veteris, quo ratio philosophandi principum Scholasticorum, quamquam multiplici Ecclesiæ præconio consecrata, contemnitur. »

In vocabulo : *Principes Scolasticorum*, *Pius X* sensum intentum declararat in epistola ad ministrum Generalem Minorum directa die 11 april. 1904 :

« ...Eo magis quod is princeps Scholasticorum alter extitit cum Aquinate (*S. Bonav.*) Novimus in tuo Ordine, una cum amore nobilium Magistrorum qui Franciscanam Scholam medio maxime ævo illustrarunt, doctrinarum studia, ad rationem, viamque exacta quam requirunt tempora, dudum reviviscere in spem dignitatis pristinæ cæpisse... Omnino istum studiorum optimum cultum, in Minoritica familia

incalescentem, Nos et ornandum laude et hortatione acuendum etiam putamus. »

Et de B. Scoto Cardinalis Merry del Val in nomine Pontificis ad eumdem die 4 julii 1904, scripsit :

« Rerum gestarum historiam exponere, ex quibus Pius IX, Pontifex immortalis memoriæ, adauctus est ut dogma illud suavissimum opportune sanciret, idem fere videtur esse ac Franciscalis Ordinis decus et gloriam illustrare. A suis enim exordiis Ordo vester, ipso Francisco auctore, pietatem erga Virginem Immaculatam tamquam lac dulce combibit eamdemque postea *Scoti Venerabilis Doctoris documenta sectatus, sic fovit et auxit ut Sententiæ Mariam originalis labis nesciam declarantis vindex evaserit* ac simul dignus qui in singularem ejus clientalem reciperetur. »

Stanislaus Hosius, cardinalis, in sessione Concilii Tridentini cui tanquam præses aderat, dixit : « Quamvis multi sint qui tractent quæstionem hanc : « Utrum Sacerdotis mali Missa valeat, quantum boni? » (tractant enim eam Thomas de Aquino et Præceptor ejus Albertus, Bonaventura, Joannes Gerson, Gabriel Biel, et alii nonnulli) nos tamen, vel *unius Joannis Scoti testimonio contenti erimus*, et ejus verba paucis adscribentes. « Missa, inquit ille, non solum valet... »

(Ex actibus C. Trident.)

Hugo Cavellus : « In Parisiensi, Matre Universitatum, quanti estimetur Scoti doctrina ex dictis partim constat, partim ex articulis Parisiensibus quorum plurimi ex ipso sunt desumpti. Patet tertio ex cursu Parisiensi, cujus titulus est : *Cursus Parisiensis*, quem magni Parisienses Regentes tradiderunt secundem mentem Doctoris subtilis.

(Ex vita Scoti, C. V.)

Inquisitionis Generalis Romanæ S. Congregatio decrevit, 1620, quod... « Quidquid Scoti esse constaret, intactum, inviolatumque perseveret. »

Joannes Gerson de Scoto scripsit : « Placuit hujus Doctoris inter ceteros meminisse, quoniam ipse non singularitate contentiosa vincendi, sed humilitate usus est ; et si Doctoris istius mentio repellatur ab altero, ipse viderit quam vere et sobrie id faciat. Ego nec scio nec præsumo aliter dicere quam quod resolutio Scoti et suorum stet cum pietate fidei et Essentiæ divinæ unitate. » (Tom. 4, lect. 1, consideratione 5.)

Thomas Campanella, ord. Prædic. « Dat Franciscus Joannem Scotum, Doctorem Subtilem, mirifico præditum ingenio, adversus Sanctum Thomam egregie pugnantem, non puto ex invidia sed bona æmulatione peritum. » Hæc scripsit versus 1626.

Magister Joannes a S. Thoma, ord. Præd. in suo Cursu Theologico hæc in laudem Scoti scripsit : « Qui, sine irreverentia vel contemptu, sed ex alio motivo, Divi Thomæ

doctrinam deserit et aliam sequitur, etiam oppositam, nullam censuram meretur, sed unusquisque in sensu suo potest abundare, sicut Scotus in multis Divi Thomæ doctrinam impugnavit, sed hoc cum magna modestia et sine irreverentia, sola disputatione, nullis verbis agens... Quid ? Quod Scotus ipse Subtilissimus ita et Modestissimus Doctor, a leo sobrie et caute rem istam tractavit ut mirandum posteritati de hac re exemplum reliquerit. » (Tom. I. disp. I. art. 3. fol. 207.)

Melchior Canus, ord. Præd. : « Si autem subtilioris Theologiæ cupido tibi subeat, Joannem Scotum frequenta, quem multi prædicant arcanum Theologiæ thesaurum. » (Loci Theol. l. 8.)

Antonius Possevinus, Soc. Jesu : « Cujus (Scoti) doctrinæ grave illud extat documentum quod ejus libri, absque ullo erroris nævo, usque in hanc diem, trecentos circiter annos, in Œcumenicis Conciliis inviolati permanserint. »

Gabriel Bassas, Soc. Jesu, judicium ferens supra librum P. Ludovici Rodriguez Madriti collegio imperiali præsentatum, in nomine collegii scripsit : « Scotus... apex ac facula orthodoxæ doctrinæ, quin et totius scholasticæ Theologiæ summa. » Die 29 augusti 1623.

H. Hurter, Societatis Iesu, S. Theologiæ Doctor, in suo vulgatissimo opere « Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ theologos exhibens » Tomo IV, Oeniponte, 1899, pag. 367 de Scoto ait : « ab ea plus minusve recedit, sed *absque studio et ira*, tranquille et solius *veritatis inquirendæ vel determinandæ ratione habita* ; adversarium, præsertim S. Thomam vix unquam nominat ; unde *certo solidum et accuratum Theologiæ studium haud parum promovit et dilatavit*, novamque Scholam in suo Sodalitio fundavit, quæ a veteri Alexandri Halensis et S. Bonaventuræ satis differt, tantamque adeptus est nominis auctoritatem, ut S. Congregatio, Pauli V jussu, declaraverit *immunem esse a censuris doctrinam Scoti*, edixeritque ne quis librorum censor prohibere typis auderet, quod certo constaret ex Scoto depromptum esse. Innumeros habuit commentatores et discipulos qui ejus sectantur vestigia. »

NOTANDA

1° [ ] *Verba quæ sunt inter hæc signa posita non sunt Scoti, sed Editoris.*

2° ..... *Puncta ista indicant quod plura habentur apud Scotum, quæ præterivit Editor.*

3° *Tituli omnes sunt Editoris, minime Scoti.*

4° *Vox* Quidditas (*seu* esse quidditativum) *quæ pluriès legitur in hoc opere, idem sonat ac* essentia, *seu* genus *cum* differentia specifica, *et opponitur* Hæcceitati. *Id igitur quo Henricus est homo est* Quidditas, *et quo est hic homo est* Hæcceitas.

Præparatio Philosophica

DE COGNITIONE MEA
- Prima Pars. *Finitorum entium.*
- Secunda Pars. *Entis Infiniti.*
- Tertia Pars. *Religionis finitorum in Infinitum.*

DE COGNITIONE MEA FINITORUM ENTIUM

Liber I. *De cognitione mea mei intelligentis.*
Liber II. *De ratione cognitionis humanæ.*
Liber III. *De primo objecto cognitionis.*
Liber IV. *De veritate et objectivitate cognitionis meæ de rebus externis.*

DE COGNITIONE MEA ENTIS INFINITI

Liber V. *De cognoscibilitate Dei.*
Liber VI. *De medio Deum cognoscendi.*
Liber VII. *De demonstratione Dei.*

DE COGNITIONE MEA RELIGIONIS FINITORUM IN INFINITUM

Liber VIII. *De infirma probatione philosophica perennitatis animæ nōstræ.*
Liber IX. *De inscitia Philosophorum determinantium quæ sit religio nostra apud Deum sufficiens.*
Liber X. *De Dei revelantis auctoritate in Ecclesia Catholica vivente.*
Liber XI. *De Dei verbo revelato in Ecclesia quoad litteram servato et quoad sensum declarato.*
Liber XII. *De officiis Doctorum Catholicorum super verbum Dei revelatum philosophantium.*

PRIMA PARS

De Cognitione Mea

FINITORUM ENTIUM

DE COGNITIONE MEA

Finitorum entium

QUATUOR LIBRI

I. De mea cognitione mei intelligentis.

II. De ratione cognitionis humanæ.

III. De primo objecto cognitionis humanæ.

IV. De veritate meæ cognitionis rerum externarum.

LIBER PRIMUS

DE COGNITIONE MEA MEI INTELLIGENTIS

Ordo scientiarum, secundum eminentiam, stat ad aliquod unum tantum, quia non possunt duæ esse scientiæ simpliciter primæ. Istam unam eminentissimam et solam dico esse Theologiam, quæ sola est primò de Primo subjecto Theologiæ. (*Oxon. Prolog. q. 4. n. 28.*)

Experimentatio intrinseca certior est... Conjectura de aliis, per actus [eorum], certitudo hæc non habetur. De me autem, experimento intrinseco et infallibili sensu interiori, hoc est in intellectu, experior actus tales meos esse, utpote me velle, deliberare, et similia. Et ideo talis cognitio arguitiva de anima mea est certissima, sicut dicit Augustinus. Imo est principium certitudinis quam de omni alio habeo, et centrum immobile veritatis circa quod volvitur et cui innititur mobilitas et fluxus omnium aliorum quæ æstimantur vel opinantur, et etiam eorum quæ creduntur, quantum est ex parte nostra. (*De rerum Principio, q. 15. n. 3.*)

1. Positio Quæstionis.

ANIMA intellectiva [1] est forma hominis specifica. De [ista propositione] dicitur quod est ratione naturali nota.

Quod ostenditur dupliciter. Uno modo, per auctoritates Philosophorum qui hoc asserebant, et nonnisi tanquam ratione naturali notum. Alio modo, adducendo ibi rationes naturales ex quibus istud concluditur.

(1) Oxon. 4. d. 43. q. 2. nn. 4-7.

De primo : Aristoteles definit animam : *Quod* [2] *est actus corporis physici*, etc. Et : *De parte* [3] *autem animæ quæ cognoscit et sapit.* Ubi videtur ponere animam intellectivam partem saltem subjectivam animæ prius definitæ in communi. Præterea omnes Philosophi communiter in definitione hominis posuerunt *rationale* tanquam ejus differentiam propriam. Per *rationale* intelligentes animam intellectivam esse partem essentialem ejus. Nec, breviter, invenitur aliquis philosophus notabilis qui hoc neget, licet ille [4] maledictus Averroes (in fictione sua quæ tamen non est intelligibilis nec sibi nec alii) ponat intellectum esse quamdam substantiam separatam, mediantibus phantasmatibus, nobis conjungibilem. Quam [5] conjunctionem nec ipse nec aliquis sequax ejus potuit explicare, nec per illam conjunctionem salvare [potuit] hominem intelligere.

Nam, secundum ipsum, homo formaliter non

---

(2) 2. de Anima. (3) In principio 3. de Anima.

(4) 3. de Anima.

(5) Averroes, qui fuit maximus Philosophus negavit [quod] anima intellectiva [sit] forma hominis. Ipse enim formam hominis, ultimam et propriam, posuit quamdam formam sensitivam nobilem cui unitur intellectus separatus ut motor, vel forma intellectiva, mediantibus quibusdam phantasmatibus ; quia ipse ponit unum intellectum esse omnium hominum, sicut patet 1. *de Cœlo et Mundo.* Et ita dicitur homo intelligere, secundum eum, quia motus ad actum proprium per intellectum separatum.

Sed est vilissimus et irrationabilissimus inter errores omnium Philosophorum, et manifeste contra intentionem Magistri sui [Aristotelis]. Irrationabilissimus est, quia magis vilificat naturam humanam quam aliquam aliam ubi non est necesse. Et natura humana, secundum principia Magistri sui [Aristotelis], 3. *de Anima*, *et* 1. *de Cœlo et Mundo*, semper dignificanda est, quantum potest sine conditione. (**Paris, 4. d. 43. q. 2. n. 6**).

esset nisi quoddam animal irrationale, excellens per quamdam tamen animam irrationalem et sensitivam excellentiorem aliis animabus.

De secundo, ad propositum non invenitur faciliter ratio *a priori*, neque *a posteriori* propria, nisi ex propria operatione hominis. Siquidem FORMA INNOTESCIT EX OPERATIONE SICUT MATERIA EX TRANSMUTATIONE. Ex operatione ergo intelligendi arguitur propositum, sic : Intelligere est propria operatio hominis. Ergo est a propria forma. Sed est ab intellectiva. Ergo intellectiva est forma hominis.

Sed ista ratio patitur instantiam, quia intellectus et *intelligere*, secundum eos, se habent passive et [6] non active. Ergo illa propositio : *Propria operatio est a propria forma*, non probat intellectivam esse propriam formam [hominis], siquidem non ab ipsa est ipsa operatio, secundum eos, sed ab objecto intelligibili vel a phantasmate.

Ideo, ex illa opinione, formo rationem aliter, sic : Homo intelligit formaliter et proprie. Ergo anima intellectiva est propria forma hominis.

Antecedens videtur satis esse manifestum secundum auctoritatem [7] Philosophi, quia *intelligere* est propria operatio hominis. *Operatio* autem, ut distinguitur contra *actionem*, seu *factionem*, formaliter inest ipsi operanti, et non est ab ipso altero. Consimiliter [Philosophus] in *intelligere* ponit [8] felicitatem hominis. Et manifestum est

(6) Ita D. Thomas, 1. p. q. 75. a. 2. Videbitur libr. 2.
(7) 3. De Anima, et 1. Ethic. cap. 9. (8) 10. Ethic.

quod illa felicitas inest formaliter homini. Ergo et illa operatio in qua consistit.

Sed tentandum est probare antecedens per rationem contra protervum, si neget. Et hoc intelligendo, in antecedente, *intelligere* proprie acceptum, per quod intelligo actum cognoscendi transcendentem totum genus cognitionis sensitivæ. Probatur ergo illud antecedens uno modo sic :

Homo cognoscit actu cognoscendi non organico. Ergo intelligit proprie.

2. Anima nostra est intellectiva quæ sese cognoscit cognoscentem.

Ad hujus[9] quæstionis evidentiam est sciendum quod (sicut dicitur communiter et bene) contingit rem quamlibet tripliciter cognoscere, scilicet *arguitive*, *intuitive* et *speculative*.

Arguitive, sicut cognosco ignem esse, videndo fumum. Arguit enim intellectus quod, si effectus est, causa est.

Intuitive, sicut dum rem visibilem directo aspicio actu.

Speculative, sicut, dum intelligo quidditatem universalem rei per speciem ejus quam habet apud se, non ut hæc est vel illa, vel ut est in illo vel in isto, sed simpliciter naturam rei speculando, ut, dum cogito quod sit rosa, non cogito quando est, vel ubi est.

---

(9) Quæ sequuntur sunt responsio B. Scoti ad questionem : *Utrum intellectus cognoscat se et habitus suos per essentiam, vel per actus, vel per speciem* ? (De rerum Principio, q. 15).

3. An arguitive sese cognoscat anima.

Loquendo igitur de cognitione modo *arguitivo*, vere cognoscimus animam esse (vel quia est), et aliam esse vegetabilem, aliam sensibilem, aliam rationalem, in planta, in bruto, in nobis. Hanc autem cognitionem habemus de anima nostra seu aliorum, et quod sit, in quo, vel ubi sit, sine aliqua specie, sed *a posteriori* per effectus suos et operationes, sicut per fumum cognoscimus ignem esse, et ubi est ; sed per talem cognitionem non intuemur naturam rei.

Hunc modum cognitionis de anima tradit Augustinus dicens : *Nihil tam* [10] *novit mens quam id quod sibi præsto est, nec magis menti quidquam præsto est quam ipsa sibi.* Nihil ergo tam novit quam se. Quomodo autem cognoscat se, subdit : *Cognoscit*, inquit, *se vivere, se meminisse, se velle, se intelligere, se judicare, etc.* Istum modum cognoscendi tradit Aristoteles dicens : *Innata* [11] *autem est ex notioribus nobis via, et certioribus in incertiora naturæ et notiora.*

Isto modo non solum cognoscimus animam nostram esse, et in nobis esse ; sed animas aliorum esse, et in aliis esse, et varias in variis esse. Cum enim in plantis videamus aliqua opera communia quibuslibet, ut nutrire et generare; quædam communia animalibus et hominibus, in quibus non conveniunt cum vegetabili, ut sentire, imaginari, moveri de loco ad locum ; quædam propria hominibus, ut ratiocinari et intelligere, discutere, consiliari, libere agere :

10) † De Spiritu et Anima, c. 32. (11) 1. Physicor. text. 2.

ex primis operationibus cognoscimus aliquam formam communem esse animalibus et plantis quam dicimus vegetativam, et illam non esse in illis quæ non possunt talia opera exercere. Ex secundis actionibus aliquam communem esse animalibus, ut sensitivam, quæ non est in illis quæ non possunt talia exercere. Ex aliis dicimus aliquam specialem formam esse in hominibus, quam dicimus intellectivam, quæ in illis quæ talia opera non possunt facere, non invenitur. Sic ergo de anima nostra cognoscimus quia est, et quod in nobis est, et de aliis similiter per operationes, *a posteriori*, sine aliqua specie.

Sed, per istum modum, ita parum cognosco animam meam intuitive sicut tuam, quamvis quodam modo cognoscam certius animam meam esse et in me esse quam tuam esse et in te esse, sive quod EXPERIMENTATIO INTRINSECA CERTIOR EST, sive quod actus mei sunt tales quod de illis majorem certitudinem habeo quam de tuis, imo de nulla alia anima possem certitudinem habere per actus [ejus] utrum sit, vel utrum in tali corpore sit, nisi de mea. Potest enim Angelus bonus, vel malus, similia opera in assumpto corpore exercere, ut patet in Angelo Tobiæ, qui ex actibus putabatur homo esse. Ideo conjectura de aliis, per actus [eorum], certitudo hæc non habetur ; DE ME AUTEM, EXPERIMENTO INTRINSECO, ET INFALLIBILI SENSU INTERIORI, HOC EST IN INTELLECTU, EXPERIOR ACTUS TALES MEOS ESSE, UTPOTE ME VELLE, DELIBERARE, ET SIMILIA. Et ideo talis cognitio arguitiva de anima mea est certissima, sicut dicit Augustinus in auctoritate supra citata. IMO EST PRINCIPIUM CERTITUDINIS QUAM DE OMNI ALIO HABEO, ET CENTRUM IMMO-

BILE VERITATIS CIRCA QUOD VOLVITUR, ET CUI INNITITUR MOBILITAS ET FLUXUS OMNIUM ALIORUM QUÆ ÆSTIMANTUR, VEL OPINANTUR, ET ETIAM EORUM QUÆ CREDUNTUR, QUANTUM EST EX PARTE NOSTRA. Non enim aliunde scio me credere, nec certus sum me velle credere, et velle articulis assentire. Sic ergo animam nostram per actus suos cognoscimus arguitive. Quæ tamen cognitio de se non est intuitiva. Terminatur tamen finaliter ad intuitivam, ut *infra* patebit.

4. An anima sese cognoscat speculative.

Si vero loquamur de cognitione speculativa, quæ est cognitio tertio modo sumpta, prout, scilicet cognoscitur res non hæc, vel illa, mea, vel tua, sed absolute : iste modus communis est omni animæ rationali, nec plus respicit meam quam tuam, cum sint ejusdem quidditatis ; ac, per hoc, qui novit unam, novit reliquam.

Quid igitur sit anima quidditative, partim cognoscimus naturali impressione, quoniam, secundum [12] Augustinum, anima habet impressam naturæ hominis notitiam.

Item, habet omnes virtutum et habituum notiones, ut dicit [13] [Augustinus] : quod habet impressam notitiam boni perfecti per subtilem investigationem, dum per actus spirituales inquirendo *a posteriori* devenit anima in notitiam talis naturæ, sicut aliquando per notitiam

(12) 9. de Trinit. cap. 11.

(13) 2. de Libero Arbitrio, cap. 3. Et in lib. 4 de Spiritu et Anima, cap. 10.

accidentium devenimus in cognitionem substantiæ. Consummatur autem hæc notitia : *quid sit anima* ? sub irradiatione lucis æternæ super mentem nostram, sub qua, secundum Augustinum, quid sit justus animus et injustus anima cognoscit.

Unde videtur mihi quod cognitio arguitiva, quæ est per actus et operationes inquirendo, ad istam scilicet : *quid sit res* ? via inquisitiva terminatur. Sicut, dum per propria accidentia intellectus, fodiendo et investigando, deducitur in cognitionem substantiæ rei, quamvis, cognita substantia rei, viâ inquisitivâ per ipsam substantiam argumentando *a posteriori* cognoscantur accidentia, sic similiter a parte ista, cognita ipsa anima, (quod est *a posteriori*, per actus et *operationes*) *a posteriori* per ipsam animam cognoscimus quod tales debet habere operationes.

Si vero instet, et rationabiliter, quod impossibile est quod aliquid cognoscam per suum actum, nisi sciam quod talis actus est suus, et quod [impossibile est quod] cognoscam quod talis actus est ejus, nisi cognoscam illud cujus est actus ; (sicut ponit Commentator exemplum [14] quod, si insequerer servum fugitivum, et ipsum non cognoscerem, et viderem multos fugientes) nunquam illum apprehenderem nisi ejus aliqualem notitiam præhaberem. Similiter ponit exemplum Augustinus [15] quod nunquam signum ducit in notitiam signati, nisi prius habita notitia de signato. Et ponit exemplum : ut, si viderem aliquem retia portantem, nescirem quid significaret ;.

(14) Super primum Posteriorum, com. 5.

(15) Lib. de Magistro, c. 10.

sed si viderem quomodo parat, et extendit, et aves capit, ex tunc scirem quod talia instrumenta tale quid significant. Ponit etiam exemplum de velo mulieris. Quod si ipsa tenet in manu, nescio quid significet ; sed si viderem quod velaret caput, ex tunc scio quid signat. Propter quod concludit quod originaliter signatum deducit in cognitionem signi, quoad primam cognitionem. Ergo videtur quod non per actus et operationes, cum sint signa substantiæ, possimus in cognitionem substantiæ devenire nisi substantiam prænoscamus.

Et est dicendum quod, sicut dicit [16] Augustinus, ad hoc quod cognoscatur causa per effectus, signatum per signum, anima per operationes, et similia, necesse est aliquam cognitionem de signato, de causa, de anima, præcedere. Quæ scilicet sufficit quod sit indeterminata, et generalis, et quasi habitualis. Quæ cognitio specificatur usque ad *quod quid est* per essentiam propriam. Talem autem notitiam habet quilibet innatam de anima, quæ [notitia] specificatur usque ad *quod quid est* per operationes proprias. Verbi gratia, video motum; statim ex generali notitia scio quod aliquid movet ; postea investigo donec inveniam quod movet et quod movetur. Et ista est sententia Augustini [17] dicentis : *Cum enim quærit mens : quid sit mens ? profecto novit quod seipsam quærat ; et novit quod ipsa sit mens quæ seipsam quærit. Neque enim aliunde se quærit quam se ipsa. Cum ergo quærentem se novit, se utique novit.* Unde patet quod prima cognitio præ-

(16) Libro prædicto. (17) † De Spiritu et anima, c. 32.

cedit istam. Hæc est sententia Augustini. *Quo*, inquit, *pacto*[18] *igitur se aliquid scientem scit, quæ seipsam nescit, (neque enim alteram mentem scientem scit, sed ipsam scit) scit igitur seipsam. Deinde cum se quærit ut noverit, quærentem se jam novit.* Et sequitur ad propositum : *Quapropter non potest omnino nescire se, qui, dum se nescientem scit, se utique scit.* Idem indicat in principio sequentis capituli.

Vel dices quod effectus ducens in notitiam causæ, aut est per se subsistens, non quidem conterminatus cum causa et in *facto esse*, (ut domus ducit in cognitionem causæ, non quod sit, sed quod fuit), et in cognitionem : quid sit causa ? quanta ? qualis ? sed non in cognitionem intuitivam, ut, cognoscendo domum, cognosco artificem fuisse. Et etiam ex natura operis cognosco quid sit, licet incomplete, quantus, qualis, ex quantitate et qualitate operis ; quia ex manu artificis opera laudabuntur.

Si sit effectus in *fieri* et in *esse* continuatus, cognosco per ipsum causam *actu esse*. Et, considerando naturam effectus, arguitive cognosco et apprehendo quod sit causa. Ut, dum experior me velle, scio animam meam certissime esse. Et, dum considero quod *velle* et *intelligere* sunt actus spirituales et immateriales, concludo quod anima est substantia spiritualis et immaterialis. Et, sic procedendo, [cognosco] quidquid sciri potest per effectum. Talis inquisitio terminatur ad inquisitionem substantiæ, sicut via ad terminum. Ut, si prosequerer fumum, finaliter

(18) 10. De Trinit. cap. 3. circa finem.

venirem ad intuitionem ignis. Et iste est modus acquirendi omnem scientiam modo naturali. Sic ergo patet in universali.

5. An sese cognoscat anima intuitive.

Si vero quæramus quomodo cognoscitur anima secundo modo, scilicet intuitive, et sui habitus etiam : quantum enim ad prædictas duas cognitiones, quod dictum est de anima, intelligendum est de habitibus ejus.

Circa hoc sunt variæ Doctorum opiniones.

6. Prima opinio de intuitiva cognitione animæ.

Dicunt enim quidam, et multi, quod anima, quamdiu est conjuncta corpori, nec se, nec suos habitus, nec breviter aliquam rem spiritualem potest aspicere directo aspectu, seu intuitive ; sed tantum modo superius dicto, per actus et operationes. Non quod actus intueatur tanquam objectum visionis, cum sint ita spirituales sicut ipsi habitus ; sed, cum omnis sua cognitio a sensibus incipiat, dum percipit species a phantasmatibus abstractas, percipit actum suum, quasi quodam experimento. Et, percipiendo actum, arguit potentiam esse, et, per consequens, substantiam, secundum doctrinam Aristotelis : quod [19] actus cognoscimus per objecta, et per actus potentias, et per potentias essentiam ; ut sic sit verum quod nunquam intellectus conjunctus intuetur se.

(19) 2. de Anima, text. com. 33.

nec habitus suos, nec actus suos, sed semper *a posteriori* per sensibilia.

Modus autem hujus positionis talis est. Dicunt enim quod de anima duplex modus cognitionis haberi potest a quolibet.

Una cognitio est qua uniuscujusque anima se cognoscit quantum ad illud quod est ei proprium. Secundum quem modum cognoscitur a me anima mea, ut mea, in me est solum ; non quid est anima.

Alia est cognitio de anima qua cognoscitur quantum ad ea quæ habet communia cum omnibus animalibus. Et, per hanc cognitionem, cognoscitur de anima quid est et quæ sunt ejus proprietates.

7. Prima opinio, quoad primum modum.

Si ergo quæras de anima, quantum ad primam cognitionem, quomodo cognoscat se ? distinguendum est. Res enim cognoscitur actu, vel habitu.

Si quæras quomodo cognoscitur a me anima mea *actu esse*, et in me esse : dicunt quod per actus suos. Ex hoc enim percipio te animam habere, in te vivere, et esse, quia percipio in te sentire, vivere, intelligere, et alia opera vitæ exercere. Unde dicit Philosophus : *Sentimus* [20] *utique quoniam sentimus, intelligimus quoniam intelligimus ; hoc autem quoniam sentimus, vel intelligimus, quoniam sumus.* Certum est autem quod nullus percipit se intelligere, nisi ex hoc quod intelligit aliquid ; quia prius est intelligere

(20) 9. Ethicor. c. 9.

aliquid quam intelligere se intelligere. Ideo pervenit anima ad percipiendum se esse, per illud quod actu intelligit et sentit.

Si vero loquamur de cognitione habituali, qua cognoscit se anima habitualiter esse, dicunt quod per essentiam suam. Videlicet, quia eo ipso quod habet essentiam talem, est potens cognoscere se esse et in tali corpore esse. Sicut ille, qui habet aliquem habitum, est, per illum habitum, potens percipere omnia quæ subsunt illi habitui (licet nullum percipiat nisi per actum elicitum ab ipso habitu), et ita dicitur scire solum habitualiter, sic etiam hîc. Unde ad hoc quod anima cognoscat se esse, vel habitus tales habere habitudinaliter, non requiritur species, sed sola præsentia habituum et suæ essentiæ.

Ad actualem autem cognitionem et sui, et suorum habituum, requiritur conversio super se et super suos habitus. Quæ conversio est actus, ex quo actu se et habitus suos actualiter cognoscit.

8. Prima opinio, quoad secundum modum.

Si vero loquamur de secunda cognitione, qua scilicet anima cognoscitur absolute, quantum ad quidditatem et proprietates communes omni animæ, iterum est distinguendum. Ad cognitionem enim de re: *quid sit*? duo concurrunt, scilicet apprehensio et judicium de re.

Si consideretur ergo cognitio animæ quantum ad apprehensionem, dicitur quod *quid est*, seu natura causæ, apprehenditur per species quas abstrahimus a sensibus. Ratio autem hujus dicti est quia, sicut materia prima est in po-

tentia ad omnes formas materiales, sic intellectus ad omnes formas intelligibiles. Unde, in ordine intelligibilium, sic [intellectus] est potentia pura ut materia in ordine sensibilium. Et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, sic nec intellectus nisi per formam superinductam, quam *speciem* communiter appellamus.

Unde, ut dicit hæc positio, mens nostra non potest se apprehendere ita quod seipsam immediate apprehendat ; sed, ex hoc quod alia apprehendit, devenit in sui ipsius cognitionem, sicut et naturam materiæ primæ cognoscimus ex hoc quod est talium formarum susceptiva.

Veritas autem ista, ut dicunt, patet, attendendo modum quo Philosophi naturam animæ investigarunt. Ex hoc enim quod anima veritates rerum, seu universales naturas, cognoscit, percipit quod species per quam intelligit, est immaterialis, nec ad hoc se extendit per potentiam sensitivam. Et, ex hoc quod species est immaterialis, arguit potentiam esse immaterialem, et ex hoc [arguit] substantiam animæ, in qua radicatur illa potentia, esse immaterialem, per consequens. Et sic ex proprietatibus, et speciebus, et actibus arguit de se ipsa *quid sit*. Hunc modum confirmat Aristoteles [21] dicens : quod intellectus est intelligibilis.

Si autem loquamur de cognitione animæ quoad judicium, quo scilicet imaginamur de anima : *quid sit* ? ut apprehendamus et concludamus deductione prædicta : *quid est* in anima ? sic cognoscit, ut dicunt, se ipsam, in quantum

(21) 3. de Anima. text. 7. 8. et 15.

intuetur immutabilem veritatem quæ est quædam regula menti nostræ impressa, ad quam reducimus, et per quam examinamus omnia esse recta quæ judicamus, secundum doctrinám Augustini [22], ut sic, secundum hanc positionem, mens nostra esse cognoscatur habitualiter per seipsam ; sed per actus suos [cognoscatur] actualiter quod ipsa sit, arguitive (nunquam intuitive in hac vita) per species aliarum rerum, et per actus suos apprehensive; judicative vero et definitive per radium divinum qui super mentem nostram irradiat.

De habitibus vero, quos in se habet, quasi simili modo, eorum duplex est cognitio...

Anima non est principium operationum per essentiam suam, sed per vires suas. Unde, perceptis actibus animæ, percipitur inesse principium talium actionum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animæ scitur.

Loquendo igitur de cognitione qua cognoscitur de habitibus : *quid sint* ? oportet duo considerare, apprehensionem et judicium.

Secundum apprehensionem, oportet ut habeatur eorum notitia ab objectis et actibus, quia non possunt per essentiam suam apprehendi. Cujus ratio est, quia cujuslibet potentiæ animæ virtus est determinata ad objectum suum unum ; et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero, quibus in objectum dirigitur, non potest [tendere] nisi per quamdam reductionem. Sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suæ non reducitur nisi per quamdam reductionem, dum

(22) 9. De Trinit. cap. 6.

scilicet, videndo colorem, videt se videre. Quæ reductio, vel inflexio incomplete est in sensu, complete autem in intellectu, quia reductio completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem conjunctus hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores; non [23] quidem ut cognoscat phantasmata, sicut visus colores, sed, quia cognoscit illa quorum sunt phantasmata (ad illa enim cognoscenda primo et directe fertur), deinde redit ad cognoscendum actum suum, et ulterius in species, potentias et substantiam ipsius mentis. Non enim hæc comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut illa quibus tendit in actum...

Hæc opinio videtur probabilis, et bene declarat sua fundamenta. Præter hoc, [primo] quod dicit quod anima nec se, nec suos actus cognoscit intuitive; secundo quoad hoc quod dicit quod intellectus nec se, nec suos habitus, per species originatas ab eis, apprehendit [24]; tertio quoad differentiam ordinis quam ponit inter cognitionem *si est?* et [cognitionem] *quid est?* animæ et habituum: quantum ergo ad ista tria, non videtur aliquibus quod positio contineat veritatem.

9. Secunda opinio de intuitiva cognitione animæ.

Quod autem anima, super se reflectendo, se intuitive cognoscat et *si est?* et *quid est?* et similiter, reflectendo suos habitus, cognoscat et [eos] in se esse, et quod

(23) 3. de Anima, tex. 30. et seqq.

(24) Et ad id sequitur primum et e contrario; nam si se intuetur, videtur quod per propriam speciem se cognoscat, et et e contrario. Idem dico de habitibus. *Ibidem.*

sunt, videtur expresse sentire [25] Augustinus.

Distinguens duplicem sensum, corporis scilicet et mentis, ait : *Plane* [26] *forsitan satis est si præsentia illa hoc in loco intelligamus dicta quæ præsto sunt sensibus, sive animi, sive corporis. Unde etiam ducto vocabulo præsentia nominantur ; sensuum mentis spiritualia, quæ intra nos sunt, sensibus mentis videamus vitam nostram, voluntatem, inquisitionem, scientiam et habitus : hæc enim intuitu mentis conspicimus.* Sequitur : *Sicut enim hanc lucem corporis sensu, sic et meam voluntatem plane video, quia præsto est animi mei sensibus, atque intus mihi præsens est.*

Quod etiam intellectus non solum per actus, sed etiam intuitive videat suos habitus, expresse dicit [27] Augustinus : *Fidem porro ipsam, quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus : non sicut corpora, quæ videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines, quas in memoria tenemus, etiam absentia cogitamus : nec sicut ea quæ non videmus, et ex iis quæ vidimus cogitatione utrumque formamus, et memoriæ commendamus, quo recurramus cum voluerimus, ut illic ea, vel potius qualescumque imagines eorum, quas ibi fiximus, similiter recordatione cernamus ; nec sicut hominem vivum, cujus animam, etsi non videmus, ex nostra conjicimus, et ex motibus corporalibus hominem vivum, sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando. Non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo cujus est ; sed eam tenet certissima scientia, clamatque*

(25) In epistola ad Paulinum, cap. 2. de videndo Deo.

(26) In numero epistolarum 62.

(27) 13. de Trinit. cap. primo.

conscientia. Cum itaque propterea credere jubeamur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus, ipsam tamen fidem, quando inest in nobis, videmus in nobis : quia et rerum absentium præsens est fides, et rerum quæ foris sunt, intus est fides ; et rerum quæ non videntur, videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum.

Item Augustinus [28] videtur dicere, contra illud quod dicit hæc positio, scilicet : quod intellectus non apprehendit se nisi per species abstractas a phantasmatibus rerum corporalium. Dicit enim quod intelligere non fit in nobis ex conjunctione sensuum ; sed [quod] intrinsecus, ipsa mente atque ratione, nostrum intelligimus intellectum.

Item [29], loquens de sensibus corporis, ait : *Cum igitur his quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporalium non latet ; ipsa vero usque adeo aliud quiddam sit, ut, cum vult intelligere, vel divina, vel Deum, vel omnino etiam seipsam suasque considerare virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat, ab hac ipsorum quoque luce oculorum se avertat ; eamque ad hoc negotium, non tantum nullo adjumento, verum etiam nonnullo impedimento esse sentiens, se in obtutum mentis attollat.* Sequitur : *Habetque ipsa innumerabilia longe dissimilia cuncto generi corporum, quæ nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quo nullius carnis sensus adspiret.* Plane patet quod dicit : quod anima nec se, nec virtutes suas aliqua specie corporali aspiciat.

Experimentum etiam videtur ad hoc facere. Nam, dum in voluntate nostra oritur ipsum *velle*,

(28) In quadam epistola ad Nebridium, epist. 72.

(29) 7. super Genesim, cap. 14.

experior inde *velle*, et quod sensu interiori sentio inde *velle*; ergo tale *velle* sensus *interior* intuetur.

Item, si anima est in corpore quo nullo modo posset uti, non apprehenderet species sensibiles. Ut enim dicit Augustinus [30], impossibile est cæcum a nativitate fingere imagines coloris. Certum est autem quod talis anima in tali corpore se apprehenderet, ut patet per [31] Avicennam. Dicit quod, si crearetur unus homo et poneretur per impossibile in aere, ita quod ejus membra non sibi cohærerent, sed omnia essent distincta, nec aliquod de suis membris perciperet, nec de aliis non dubitaret : sed affirmaret se esse.

Ex quo patet quod anima in corpore apprehendit se esse et nulla specie recepta indiget. Et quia, apprehenso *quia est*, quærit *quid sit ?* non necessario indiget specie alicujus exterioris corporis ; sed per actus suos intimos quos experitur in se : ut se vivere, velle, desiderare, et similia, dum venit in sui notitiam et *quia est*, et *quid est ?* potest etiam idem per actus, quos exerceret de rebus intrinsecis. Sed non sunt ad hoc necessarii, ut dicebat positio.

10. Tertia opinio de intuitiva cognitione animæ.

Est igitur alia positio, quæ dicit : quod anima conjuncta [corpori] cognoscit se : quia est, et quod in tali corpore [est], et quid est, et etiam intuitive sensu interiori. Hoc est [quod] oculo intellectuali se intuetur, et habitus suos.

Est tamen advertendum quod de cognitione ista possumus loqui dupliciter.

(30) 6. Musicæ, cap. 11.

(31) 6. Naturalium tractat. 1. cap. 1. in fine,

Vel quoad hujus inquisitionis initium et inchoationem, qua anima inquirit de se : *si est*, et *quid est*.

Vel quoad hujus cognitionis terminum, et consummationem.

11. Tertia opinio, quoad inchoationem.

Si loquamur primo modo, sic anima prius cognoscit actus suos, utpote velle, intelligere, desiderare, et similia. Et ex notitia actuum, sine aliqua alia specie, cognoscit se esse. Et [cognoscit] de actibus suis : quia sunt, et qui sunt. Unde impossibile est quod anima se, vel habitus suos intueatur, nisi prius etiam habita notitia de actibus suis sensu interiori, quo experimentatur actus suos interiores spirituales, sicut sensu corporali particulari experimentatur res corporales exteriores. Sicut cognitio intellectiva, quam habet anima de rebus exterioribus, a sensu particulari corporali oritur : sic cognitio intellectiva, quam habet de se et suis habitibus, a sensu interiori spirituali experimentative per actus interiores nostros oritur. Talem autem sensum frequenter ponit Augustinus, utpote in præallegatis [32] auctoritatibus. *Quid enim*, inquit, *tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cætera sentiuntur, id est, ipse animus ?* Nota de *sensu* totum illud capitulum.

Si quæratur : quid sit iste sensus ? æstimo quod omnis natura creata habet infimum [gradum] et supremum, ut, secundum hoc, in genere virtutis et activi, aliquo modo sit quid compositum

(32) Et 8. de Trinit. cap. 6.

omne activum citra Primum, sicut virtus sensitiva habet suum infimum sensum particularem, et suum supremum, id est : imaginationem, vel quæcumque sit illa sensitiva superior per quam conjungitur intellectui.

Sed forte est [virtus] intellectiva animæ nostræ quæ, quamvis tota sit non organica, habet tamen suum infimum, quod tenet se ex parte portionis inferioris. Et illa est quæ exigitur ad cognitionem et experimentationem actuum nostrorum interiorum, sicut sensus particularis corporalis ad cognitionem et experimentationem actualitatis existentiæ rerum sensibilium. Et sicut nulla potentia apprehendit rem extra existentem nisi sensus particularis, vel ipso mediante, et in suo actu existente : sic vis intellectiva non cognoscit actus nostros intimos, utpote : velle, amare et similia, nisi ille sensus interior intellectualis et spiritualis, vel ipso mediante, et in suo actu existente, ut anima sic serviat intellectui quoad cognitionem sui et habituum, sicut sensus particularis corporalis exterior quoad cognitionem rerum sensibilium.

Ex quo patet quod, deficiente isto sensu quo experimur actus interiores, deficeret omnis scientia animæ et habituum, et hoc tam ex parte animæ quam ex parte habituum. Et hoc [33] videtur tangere Augustinus. *An ipsa*, inquit, *se nosse credenda est ; sed intenta nimis in eas res quas per corporis sensus tanto majore, quanto noviore cæpit delectatione sentire, non ignorare se potest ; sed cogitare se non potest?* Æstimo autem quod hæc ratio Augustini tangit causam quare anima non potest

(33) Supra rationem hujus dicti, 14, de Trinit. cap. 5.

se ignorare, et quod habet in se unde se potest cognoscere, quia habet unde possit velle, et actus interiores elicere, ac per hoc non potest se ignorare. Tangit etiam causam quare potest se non cogitare, quia si nimia delectatione fertur super res exteriores et super lucem corporalem, sicut patet in exemplo quod ponit de pueris, quando efficiuntur strabones propter vehementem attentionem ad lucem corporalem.

Sed nihil prædictorum est causa quare non possit [anima] intueri se, vel, *quod sit*, cogitare nisi prius cognitis actibus suis. Hujus ratio jam est in parte tacta. Quia omnis cognitio quæ animæ convenit, procedit de imperfecto ad perfectum, et hoc, seu cognitio illa habeat ortum a rebus interioribus, vel exterioribus. Et hoc convenit animæ maxime conjunctæ, quia infimum gradum tenet inter formas, seu substantias spirituales. Et ideo, sicut cognitio de exterioribus incipit ab infimo gradu cognitionis, qui est sensus particularis, sic etiam cognitio interior de se, vel de suis habitibus, ab isto sensu interiori, modo supradicto. Utraque enim cognitio discursiva est inquisitiva de se, *quia est*. Tenet similitudo, quia et utraque procedit de imperfecto ad perfectum.

Ratio hujus est etiam quia in quolibet processu naturali principia sunt certa, fixa, et notoria, sicut etiam in scientiis. Patet hoc in naturalibus, quia certum est principium, et certo sciri potest seminarium, ex quo fit bos, asinus, faba, triticum, vel homo. Et in se habet evidentiam majorem et priorem quam illa quæ ex tali semine fiunt. Igitur illud ex quo procedit scientia, oportet quod sit prius et magis notum in se, sicut sensus circa sensibile extrinsecum est certissimus, et habet

rationes notiores respectu omnium aliorum sicut se habet materia in artibus, et sicut se habet fundamentum in quolibet processu ordinato. Ergo similiter, in notitia quam acquirit de se anima et de suis habitibus, oportet quod incipiat a priori, evidentiori, et notiori. Actus autem nostri interiores sunt hujusmodi respectu animæ et habitus, quia CERTIUS INTUETOR ME VELLE ET INTELLIGERE QUAM COGNOSCAM VOLUNTATEM MEAM ET INTELLECTUM. Et ideo cognitio ipsorum præcedit omnem cognitionem. Et non intelligo (ut dicunt aliqui) quod actus, quibus quælibet anima deducitur in sui ipsius notitiam, solum sint actus eliciti ab imaginatione, vel a sensibus, quia tam per actus exteriores quam per interiores (ut dixi supra) anima potest devenire in notitiam sui...

Nec valet, si instes, quod multi decipiuntur circa animam, dicentes eam esse ignem, aerem, corpus, et similia; ut per [34] Aristotelem patet et per [35] Augustinum.

Hoc enim ideo fit, non quin possit se intueri si diligenter se inquireret seque a rebus corporalibus abstraheret, sed, sicut aliqui, diligendo carnalia, sic sunt depasti carnalibus quod nullum spirituale convenit eis simpliciter, sic, in cognoscendo, sunt imbuti formis et imaginibus carnalibus quod nihil aliud quam corporalia esse credunt...

In hoc igitur residet hujus quæstionis inquisitio, quod anima humana cognoscit se esse et corpori inesse, per actus suos intrinsecos et extrinsecos absque specie ; illos autem actus cognoscit absque specie, sola mentis experimentatione, ut, dum

(34) 1. de Anima. text. 20. et seqq.

(35) 10. De Trinit. cap. 7.

volo, sensus ille interior mentis certissime cognoscit et experitur me velle. Nec anima, in hac vita, naturali cognitione potest habere tantam certitudinem de aliquo quantam habet de illis actibus suis intrinsecis. Scit enim se velle certissime dum vult. Et, quia per experimentum istorum actuum scit se esse, ideo dicit [36] Augustinus, ut patet in præallegata auctoritate, quod nil tam novit anima quam se. Nil, dico, TANTUM NOVIT QUANTUM SE ESSE. *Quid* autem *fuerint* illi actus, non tam certitudinaliter novit anima sicut certo novit *quod sunt* vel *insunt*. Et, quia per cognitionem *quod sunt* actus sui, venit in cognitionem sui *quod est*, non ita certitudinaliter novit anima *quid est*, sicut *quod est*, vel [quod] in suo corpore est. Cognoscit ergo, primo aspectu, suos actus interiores esse, et inesse, ita quod isti actus, absque omni specie, sunt ratio cognoscendi quod ipsa [anima] est in corpore. Postea considerat conditionem actuum : *quid sint ?* Quo cognito, cognoscit *quid sit* potentia a qua actus procedit, quia spiritualis et immaterialis [est] sicut est actus. Ita ut prima notitia : *Quid sit actus ?* sit sibi ratio absque omni specie cognoscendi *quid ipsa sit ?* Quid etiam sint actus, etiam [anima] cognoscit arguitive per conditiones absque omni specie. In sola enim cognitione intuitiva de se indiget specie expressa de se, ut statim dicetur.

Cognito ergo *quid sit* potentia, cognoscitur substantia animæ *quid sit*. Intuitive se aspicit, dum se a formis et imaginibus corporalibus abstrahit.

---

(36) † De Spiritu et Anima.

12. Tertia opinio, quoad consummationem.

Hanc autem intuitivam cognitionem sui et habituum ejus (quæ est finis totius inquisitionis inceptæ ab actibus) puto fieri per speciem differentem ab actu, ita quod anima unica cognitione intuitiva se et suos habitus cognoscit per speciem, non impressam proprie (nam illa dicitur respectu rerum extrinsecarum) sed per expressam, quam ex reflexione sui ipsius supra se exprimit, sicut intellectus agens, ex conversione sui supra phantasmata, abstrahit speciem intelligibilem et in intellectu possibili ponit. Et hoc videtur sentire [37] Anselmus : *Nulla*, inquit, *ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in cogitatione ; imo ipsam cogitationem sui esse imaginem.* Hujus positionis [38] est Aristoteles. Unde ait Commentator (supra illud : *Et intelligibilis sicut intellecta*) : *Dubitavit Aristoteles de intellectu materiali, utrum intellectus ex eo est ipse intellectus, an aliquo alio modo ; et incipit declarare quod est intellectum per intentionem in eo, sicut aliæ res intellectæ...*

Quod hæc sit intentio Augustini, patet in multis [39] locis. *Cum*, inquit, *vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se, tanquam ipsa sit sibi memoria sui.* Sequitur : *Ideo Trinitatem sic commendabamus ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneremus ; ipsam vero conformationem, tanquam imaginem, quæ inde imprimitur.* Et sequitur : *Nam ita sane gignit*

(37) In Monol. cap. 31. (38) In 3. de Anima, text. com. 15.
(39) 14. de Trinit. cap. 6.

istam suam notitiam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit : sed ita sibi nota erat, quemadmodum notæ sunt res, quæ memoria continentur, etiamsi non cogitentur. Hæc Augustinus. Si præterita cogitantur actu, hoc fit per hoc quod species cogitantis in anima causatur a specie quæ est in memoria.

De habitibus, quod cognitio causatur per speciem, aperte dicit [40] Augustinus. Ostendens quomodo fides quæ est in nobis, intelligitur, ponit exemplum quomodo corpus videtur. Et sic dicit : *Nempe ab inferioribus ad superiora ascendentes, vel ab exterioribus ad interiora ingredientes, primam reperimus trinitatem in corpore quod videtur, et acie videntis, quæ, cum videt, inde formatur, et in voluntatis intentione quæ utrumque conjungit. Huic trinitati similem constituamus, cum fides, quæ nunc inest nobis, tanquam corpus illud in loco, ita in nostra memoria constituta est, de qua informatur cogitatio recordantis, sicut ex illo corpore acies intuentis. Quibus duobus ut trinitas impleatur, annumeratur tertia voluntas, quæ fidem in memoria constitutam, et quamdam ejus effigiem in contuitu recordationis impressam connectit et conjungit, sicut in illa corporalis trinitate visionis, formam corporis quod videtur, et conformationem, quæ fit in cernentis aspectu, conjungit intentio voluntatis.* Hanc doctrinam asserit [41] Augustinus : *Liquido,* inquit, *tenendum est quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui ; ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et*

(40) 14. de Trinit. cap. 3.

(41) 9. de Trinit. cap. ultimo, circa medium.

cognito ; itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ. Cognitum enim et cognitor ipsa est.

Ex hoc apparet falsum esse quod res cognita, seu objectum, nihil agat in potentias animæ, cum dicatur quod ipsa notitia ab utreque est, scilicet. cognoscente et cognito. Si autem a cognito, ut ab objecto, in intellectu non potest esse nisi quia specie informatur, ut patet in auctoritate prædicta. Et hoc expresse dicit [42] quod, quando aliquam rem vidi, ut Alexandriam, ipsa phantasia ejus in memoria mea verbum ejus est productum. Et de re quam non vidi, si mihi nominetur, talem imaginem in acie mentis formo, sicut mihi res describitur. Sic igitur efficit anima sensu interiori, dum abstracta est ab imaginatione rerum corporalium per arguitivam.

13. An forma specifica hominis sit anima intellectiva.

Ad propositum [43] igitur reducendo, dico quod (si loquamur de notitia, quam habet anima de se quoad hujusmodi notitiæ inceptionem) animæ notitia de se a notitia actuum suorum incipit ; et notitia quam habet de habitibus suis [incipit] a notitia actuum illorum habituum.

Et sic, cognoscendo actum, utpote : *velle*, cognoscit arguitive aliquid, discernendo se esse. Et postea cognoscendo naturam, et modum actuum, utpote : quod actio intelligendi est immaterialis, reflexiva, et similia, arguit potentias tales esse, et, per potentias, quid sit substantia.

---

(42) 8. de Trinit. cap. 6.

(43) De rerum Principio, q. 15. n. 24.

Dum autem intellectus : *quid sit ?* apprehendit, determinatur ad intuitionem, qua mens, ab exterioribus sequestrata et super se reflexa, se et suos habitus intuetur per speculum intellectuale, per actum fixum super essentiam animæ et habituum.

Formo igitur [44] rationem de operatione propria hominis, ut homo est, sic :

14. Prima probatio, quia intellectio non est organica cognitio.

Intelligere convenit homini formaliter, quia homo formaliter intelligit. Hæc enim est ita manifesta quod qui negat eam non est homo.

Quilibet enim experitur in se intelligere. Et experitur in se, quando intelligit, quamdam operationem quæ non est alicujus organi. Et ratio hujus est, quia omne organum est alicujus determinati generis. Cujus probatio est : quia omne organum habet determinatam mixtionem respectu contrarietatum ejusdem gēneris, ut visus albi et nigri, gustus dulcis et amari, tactus calidi et frigidi, et sic de aliis. Per hoc enim probat Philosophus quinque [45] esse sensus exteriores particulares. Omnis igitur operatio quæ est alicujus organi, est determinati generis et respectu contrariarum qualitatum ejusdem generis. Sed experimur in nobis aliquam operationem et cognitionem quæ est *entis* secundum rationem communiorem et universaliorem, et secundum majorem

(44) Paris, 4. d. 43. q. 2. nn. 8 et 9.

(45) Aristotel. 2. de Anima, text. 55.

ambitum ejus quam sit ratio sensibilis, sive communis, sive particularis, sive cujuscumque determinati generis. Aliter Metaphysica, quæ est scientia naturaliter nota, determinans et considerans *ens* secundum communitatem suam in quantum *ens*, non esset scientia.

Igitur impossibile est quod talis operatio sit sentire formaliter, vel [sit] actus alicujus organi. Organum etiam, ex quo est determinati generis et determinatæ commixtionis, per frequens *sentire* respectu objecti excellenter sensibilis, fatigatur et corrumpitur. Intellectus autem, quanto excellentiora intelligit entia, tanto magis confortatur et fit potentior ad intelligendum alia entia. *Intelligere* igitur est quasi *intus legere*, et a sensibilibus organorum extrahere.

Tunc arguo ultra, sic : Quicumque est formaliter intelligens intellectione, formaliter habet intellectionem, non quia causat eam, sed quia recipit eam. Si igitur homo formaliter intelligat, oportet in eo esse aliquod receptivum intellectionis. Hujusmodi receptivum non potest esse corpus, neque pars corporis, ut probatum est, nec aliquod organum. Igitur vel erit tantum anima vel totus homo mediante anima. Igitur si ista operatio est formaliter in homine, sequitur quod anima intellectiva est forma hominis. Si enim forma intellectiva non est in nobis, nec receptivum esset formaliter in nobis. Si enim color non est in corpore nisi mediante superficie, sicut immediato receptivo coloris, si superficies non est in corpore, nec color.

Item, secundum [46] Philosophum : *Felicitas est*

(46) 1. Eth. c. 9 et 10, et 2. de Anima, text. 51.

propria operatio hominis secundum quod homo. Felicitas autem hominis consistit in speculatione, secundum ipsum ibidem, non quorumcumque sensibilium, sed causarum altissimarum, Dei scilicet, et Beatorum [47] Angelorum secundum Avicennam. Et : *Felicitas autem* [48] *hominis est finis et perfectio ejus intrinseca.* Igitur oportet quod ille finis sit formaliter in nobis. Nunquam enim finis extrinsecus attingitur, nisi mediante fine intrinseco formaliter inexistente. Igitur speculatio vel intellectio est in nobis. Unde apud Philosophos nunquam erat dubium quin homo quidditative esset animal rationale. Et non ponitur *rationale* tantum in habitudine ad extrinseca, quia unumquodque prius est essentialiter et quidditative in se aliquid quam comparetur ad aliquid extrinsecum.

15. Secunda probatio, quia intellectio est cognitio immaterialis.

Aliter [49] probatur antecedens principale : Homo intelligit formaliter et proprie, quia aliqua cognitio immaterialis est in nobis. Nulla autem sensitiva potest esse [50] immaterialis. Ergo.

---

(47) Primo et 6 Metaphys.

(48) Sexto Ethic., et primo, et 9. Metaphys.

(49) Oxon. 4. d. 43. q. 2. nn. 9-11.

(50) Istud vocabulum *immateriale* est frequens in usu Philosophi in proposito, sed videtur ambiguum. Potest enim ad propositum tripliciter intelligi. — Vel immaterialis [cognitio], quia *incorporea*, hoc modo quia non operatur per per partem corpoream et organum. — Vel alio modo immaterialis quia nullo modo extensa. Et tunc plus dicit quam non organica. Etsi enim omnis organica sit extensa, quia

Habemus in nobis aliquam cognitionem objecti sub aliqua ratione, sub qua non potest esse actus ejus aliqua cognitio sensitiva. Ergo. Antecedens probatur, quia experimur in nobis quod cognoscimus actu *universale*.

Experimur enim quod cognoscimus *ens* vel qualitatem sub ratione aliqua communiori quam sit ratio primi objecti sensibilis, etiam respectu supremæ [potentiæ] sensitivæ. Experimur etiam quod cognoscimus relationes consequentes naturas rerum, etiam non sensibilium, ab aliquo quod non est illius generis. Experimur quod cognoscimus relationes rationis, quæ sunt secundæ intentiones, scilicet relationem Universalis, Generis et Speciei, etc., et oppositionis, et aliarum intentionum logicalium.

Experimur quod cognoscimus actum illum quo cognoscimus ista, et illud secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum et susceptivum ejus. Experimur quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique quod cognoscimus

---

recipitur in extenso, non tamen solum, quia, si reciperetur in toto composito primo, cum illud sit extensum, adhuc esset operatio extensa. — Tertio modo potest intelligi immaterialis, ejus in comparatione ad objectum, ut scilicet respiciat objectum sub rationibus immaterialibus, utpote in quantum abstrahit ab *hic* et *nunc* et hujusmodi, quæ dicuntur conditiones materiales.

Si ergo probaretur immaterialitas secundo modo, verius probaretur propositum quam ex probatione ejus primo modo. Sed non videtur sic posse probari nisi ex conditionibus objecti quod respicit ille actus, nisi forte ex reflexione quia experimur nos reflecti super actum istius cognitionis. Quantum autem non est super se reflexivum, et ideo ab objecto hujus actus, fit finaliter probatio antecedentis.

(*Oxon. ibid.* n. 9.)

ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiæ discursus nec cognitionis illatæ.

Quodcumque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivæ potentiæ attribuere.

Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum ; sicut nec cum dicente : « Non video colorem ibi », non est disputandum, sed dicendum sibi : « Tu indiges sensu, quia cæcus es. » Ita quodam sensu, id est, perceptione interiori experimur actus istos in nobis. Et ideo, si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem quam alii experiuntur se habere.

Assumptum scilicet : quod nullus istorum actuum potest esse secundum aliquam potentiam sensitivam, probatur : quia actu *universale* cognoscitur sub tanta indifferentia sub quanta ipsum sic cognitum est simul dicibile. Est autem simul dicibile de omnibus singularibus in quibus salvatur.

Sic non cognoscit sensus.

LIBER SECUNDUS

DE RATIONE COGNITIONIS HUMANÆ

Intellectionis non est totalis causa activa objectum, nec in se, nec in sua specie. Tunc non posset salvari imago in mente ut mens est, quia nihil ipsius mentis haberet rationem parentis. Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva, vel aliquid ejus formaliter, quia tunc actus non esset similitudo objecti.

Intellectus habet virtutem quasi illimitatam et indeterminatam respectu omnium intellectionum. Objecta autem a nobis naturaliter cognita habent virtutem determinatam respectu determinatarum intellectionum quæ sunt ab ipsis... Intelligibilium naturaliter a nobis intellectorum species, in intellectu, est quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu, sed quo intellectus utitur ad suam actionem. (*Oxon.* 1. d. 3. q. 7. n. 20, et q. 8. n. 2).

1. Positio quæstionis.

INTELLECTIO actualis [1] est aliquid in nobis non perpetuum, sed habens *esse* post *non esse*, sicut experimur.

Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam, et aliquo modo in nobis; alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum volumus. Quod est contra [2] Philosophum. Apparet etiam hic quod oportet concurrere animam et objectum præsens, et hoc in specie intelligibili; quia alio

(1) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 20. (2) Aristot. 2. de Anima.

modo non est præsens ut actu intelligibile, loquendo de sensibili objecto et materiali.

Dico ergo tunc quod istius intellectionis non est totalis causa activa objectum, nec in se, nec in sua specie. Tunc non posset salvari imago in mente ut mens est, quia nihil ipsius mentis haberet rationem parentis.

Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva, vel aliquid ejus formaliter; quia tunc actus non esset similitudo objecti.

2. Prima opinio totam tribuit activitatem animæ.

In ista quæstione est una [3] opinio quæ attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animæ. Et imponitur [4] Augustino, qui dicit quod : *Quia* [5] *imago corporis est in spiritu qui est præstantior corpore, ideo est præstantior imago corporis in spiritu quam ipsum corpus in sua substantia.* Et sequitur : *Nec sane putandum est facere aliquod corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est res quæ facit illa re de qua facit, nec ullo modo præstantius est corpus spiritu, imo spiritus corpore. Quamvis ergo incipiat imago corporis esse in spiritu, tamen eadem imagine, non corpus in spiritu, sed spiritus in seipso facit celeritate mirabili.* Et sequitur : *Cujus imago mox, ut oculis visa fuerit in spiritu videntis, sine ullius puncti temporalis interpositione formatur.*

---

(3) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 2.

(4) Henric. Quodlib. 4. q. 7. et Præpositini.

(5) Super Genesim. 12.

Item : *Anima* [6] *convolvit et rapit imagines corporum factas in semetipsa et de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ, servat autem aliquid quo libere de talium imaginum specie judicet, et hoc est magis mens, id est, rationalis intelligentia, quæ servatur ut judicet. Nam illas animæ partes, quæ corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus.* Igitur ipsa anima in se format imagines ipsorum cognitorum, ut dicit ista auctoritas et expressius præallegata.

Pro ista opinione arguit per rationes sic : Effectus non excedit causam in perfectione. *Melius* [7] *est autem omne vivum non vivente*, secundum Augustinum. Ergo operatio vitalis non potest esse nisi a principio agendi vitali vel vivo. Istæ operationes cognoscendi sunt operationes vitales. Ergo sunt ab ipsa anima sicut a ratione gignendi.

3. Quod non sit intentio Augustini, probatur.

Contra istam opinionem, quod non sit intentio [8] Augustini, apparet : *Liquido tenendum est quod omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam suî. Ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente scilicet et cognito.* Item : *Ex visibili et vidente gignitur visio.* Item : *Ut prædictum est, formata quippe cogitatio ab ipsa re quam* [9] *scimus, verbum est.*

(6) De Trinit. 10, cap. 5.

(7) 4. De Civitat. — Henric. Quodl. 5. q. 5., de Trin. lib. 2. c. 16.

(8) De Trinit. 9. cap. ult. et 11. de Trinit. cap. 2. et 5.

(9) De Trinit. 15. cap. 10 et 24.

Ergo intendit attribuere aliquam causalitatem objecto.

Hoc etiam arguitur ratione, sic: quia tantum sunt quatuor genera [10] causarum per se. Ergo illis existentibus in se perfectis, et non impeditis, et sufficienter approximatis, sequetur effectus ex illis si sint causæ naturales, vel poterit saltem esse si sint causæ libere agentes. Et quia forma habet *esse* aliquo modo per productionem, et [quia] finis sequitur productionem rei in *esse*, aut, si præcedit, -- hoc est, in quantum movet efficiens ad agendum -- ideo, quando duæ causæ priores ipsa re, scilicet efficiens et materia, sunt in se perfectæ, et approximatæ, et non impeditæ, sequitur effectus, vel saltem sequi potest. Ergo, si anima est totalis causa activa notitiæ genitæ, [igitur] et ipsa est materia disposita, sive subjectum receptivum, vel susceptivum respectu ejusdem, et ipsa est semper actu præsens cum sit causa naturalis; [ergo] semper erit actualis intellectio in ea, cujus [intellectionis] ipsa est causa et cujus ipsa est causa de se; vel saltem [erit] aliqua [intellectio] in quam potissime ipsa potest. Non enim potest poni imperfectio alicujus causæ in se, retenta prima hypothesi, nec non-approximatio, nec impēditio, quia nihil videtur tunc impediens

Fugere autem ad causam *sine qua non* quæ requiritur ad hoc ut notitia gignatur, hoc est dicere quod omnes per se causæ non sunt sufficientes causæ, sed [quod] requiritur aliquid aliud a quo res causanda dependet essentialiter. Ergo non erunt tantum quatuor causæ, sive quatuor genera

(10) Sicut apparet ex 2. Physic. Text. 18. et 5. Metaph. Text. 1.

causarum, sed plura. Vel aliquid dependebit essentialiter ab aliquo quod non est causa ejus.

Ad auctoritates [11] Augustini, dico quod *imago* quæ ponitur ab eo esse in spiritu, oportet quod intelligatur esse in anima, vel in aliquo animæ ut in subjecto, et non præcise in corpore sic mixto. Aliter non concluderetur illam imaginem esse nobiliorem omni [12] corpore. Quod autem est in anima, vel in aliquo animæ ut in subjecto, non est illa species quæ communiter dicitur *species*; sed illa recipitur in parte organi quæ est corpus sic mixtum. Sed illud quod recipitur in anima vel [in] potentia animæ, est actus cognoscendi. Ergo per *imaginem* intelligit ipse talem actum... Vult quod informatio [13] sensus quæ fit a solo corpore, visio dicitur... Sicut ergo illud, quod est proprie imago, dicitur visio, ita e converso, visio potest dici imago et multo verius, quia visio secundum veritatem est quædam qualitas. Et talis qualitas est quædam similitudo objecti...

Hoc intellecto, faciliter patet ad auctoritates ejus. Concedo enim quod istam imaginem, quæ est sensatio, non causat corpus in spiritu ut totalis causa, sed anima causat in se mira celeritate, non tamen ut tota causa, sed ipsa et objectum. Unde dicit [Augustinus] quod: *mox* [14] *ut visum fuerit*, etc., innuens quod præsentia objecti requiritur in ratione visibilis ut anima faciat in se visionem. Et non requiritur nisi ut aliquo modo causa partialis, sicut ipsemet exprimit [15] quod *a videnle et visibili gignitur visio.*

(11) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 24.
(12) Sicut dicit ipse, 12. super Genes.
(13) 11. de Trinit. cap. 2. (14) 12. super Genes.
(15) 11. de Trinit. cap. 2 et 5.

4. Secunda opinio totam intellectui denegat activitatem.

Alia opinio [16] quæ totaliter est in alio extremo, dicit : Anima [17] intellectiva, ut intellectiva est, nihil habet activitatis vel causalitatis respectu intellectionis.

Non enim habet talem causalitatem intellectus possibilis, sive *informatus* specie intelligibili, quam ipsi negant, sive *nudus*, quia, secundum eos, nihil idem potest agere in seipsum. Quod probant, quia cum agens sit tale in actu quale passum est in potentia, sequitur tunc quod idem esset in potentia et in actu... Ex istis propositionibus dicunt quod agens et patiens distincta sunt subjecto. Et dicunt quod quæcumque difficultates accidunt in aliqua materia, non sunt propter eas neganda ista principia, quia tunc tollitur omnis inquisitio veritatis per talia principia negata. Qua enim ratione negantur in una materia, et in alia. Propter idem dicunt quod intellectus agens non potest aliquid causare effective in intellectu possibili, quia non distinguitur ab eo subjecto...

Contra [18] istam opinionem : Intellectus agens, secundum eum, nihil causat quod sit formaliter in phantasmate ; sed solum fit remotio prohibentium per quemdam contactum spiritualem hujus lucis ad phantasmata, qua remotione facta, virtute intellectus agentis fit informatio intellectus possibilis. Et ex hoc sequitur quod nihil quod est in intellectiva parte, — intellectiva comprehendit

(16) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 5.

(17) Goffred. quodl. 6. q. 7. ; et 8. q. 2. ; et 9. q. 19. ; et 13. q. 5. Text. 17. 38. 70. 20.

(18) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 7.

intellectum *agentem* et *possibilem*, — habebit aliquam rationem activi sive agentis, sive ut rationis agendi respectu cujuscumque intellectionis. Et ita tantum phantasma effective se habet ad intellectionem.

Vel si sit ibi efficientia aliqua per quam effective fiat irradiatio vel illustratio super phantasmata, illa efficientia erit præcise ipsius Dei, qui creavit tale lumen in intellectu possibili. Vel ergo Deus agit immediate ad intellectionem quamcumque, vel tantum phantasma erit causa omnium actionum intellectivæ partis, tam intellectionum quam volitionum. Nihil ergo aliud a Deo se habet active respectu intellectionis cujuscumque, nisi phantasma solum.

Hoc videtur valde inconveniens, quia vilificat valde naturam animæ. Nullam enim videtur perfectionem phantasma causare posse in intellectu quæ excedit nobilitatem ejus, quia effectus æquivocus non potest excedere causam suam, sed deficit. Igitur nihil causatum præcise a phantasmate sicut a tota causa activa — sicut ponit ista opinio de intellectione — potest esse perfectius phantasmate, sed necessario imperfectius. Et ita nulla operatio sive intellectio erit in homine perfectior phantasmate, quod est absurdum.

5. Refellitur ista opinio Goffredi.

CONTRA. HABITUS [19] NON PONITUR PRÆCISE AD PATIENDUM, et maxime in passivo summe disposito ad formam. Non enim oportet illud facilitari ad recipiendum quod in se

(19) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 10.

est summe dispositum ad recipiendum. Sed intellectus est summe dispositus ad quamcumque intellectionem, quia nihil habet contrarium. Ergo non oporteret ponere aliquem habitum in intellectu, si præcise esset passivus respectu intellectionis. Probatur prima propositio, quia *habitus est quo utimur cum volumus* ; *et habitus* [20] *habentem perficit, et opus ejus bonum reddit.* Omnia ista attribuunt aliquam activitatem habitui.

Item : quomodo intellectus discurret syllogizando, vel argumentando, si phantasma causat omnem intellectionem ? Non enim videtur intelligibile quomodo phantasmata decurrentia causant omnem discursum.

Item : quomodo causabuntur intentiones logicas, vel relationes rationis ? Si enim phantasma causat omnem intellectionem, quæcumque causata ab eo erit realis, quia illa dicitur esse realis intellectio quæ causatur immediate a re, vel a specie repræsentante rem in se. Ergo nulla intellectio causabit intentiones Logicas vel relationes rationis, quia intellectus nullo actu suo poterit conferre objectum ad aliud, quæ collatio causat relationem rationis vel intentionem secundam in objecto.

Item : quomodo reflectetur intellectus supra actum suum, et hoc quomodo erit in potestate potentiæ reflectentis ? Si enim phantasma causans aliquam intellectionem, habet naturaliter causare reflexionem super istam actionem, pari ratione et reflexionem reflexionis, et sic in infinitum, ut dicit [21] Augustinus. Si autem non habet causare reflexionem, sed tantum actum absolutum,

(20) Arist. 2. Ethic. (21) 15. de Trinit. cap. 12.

et postea occurrat aliud phantasma, non videtur posse assignari quomodo posset esse aliqua reflexio super aliquem actum.

Ad [22] oppositum [respondetur] : intellectus quandoque est in potentia propinqua et accidentali ad intelligendum, qui prius fuit in potentia essentiali et remota. Istud autem non est in intellectu nisi per aliquam mutationem. Non objecti, patet, quia in objecto tantum est relatio rationis. Ergo ipsius intellectus. Igitur ista mutatio quæ fit ad talem potentiam propinquam, videtur esse ad aliquam formam per quam objectum intelligibile est præsens intellectui. Quæ forma erit prior naturaliter actu intelligendi, quia prior est naturâ potentia propinqua, qua quis est potens intelligere, quam sit actus intelligendi. Illa autem forma per quam objectum est sic præsens, vocatur species. Ergo in intellectu est ponere speciem intelligibilem.

6. Tertia opinio rejicit omnem speciem intelligibilem.

In ista [23] quæstione [per tertiam opinionem] negatur omnis species intelligibilis præcedens naturaliter actum intelligendi. Modus autem ponendi est iste. Habita impressione speciei sensibilis in organum sensus, et toto illo processu usque ad virtutem phantasticam, intellectus agens abstrahit ab ipso objecto in phantasmate, et immutat intellectum possibilem ad simplicem apprehensionem essentiæ, ita tamen quod intellectus possibilis nullam speciem impressam re-

(22) Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 2. (23) Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 3.

cipit a phantasmate. Nec est objectum præsens intellectui, nisi quia species præsens est in imaginatione.

Et hoc probatur ex ista deductione. Sensus enim recipit speciem aliam ab actu, quia organum est ejusdem rationis cum medio, vel quia species illa recepta est dispositio propinqua ad actum sentiendi recipiendum. Neutrum istorum concurrit in intellectu. Est enim intellectus virtus non organica, et de se summe disposita ad actum intelligendi. Igitur intellectus nullam speciem recipit priorem actu [intelligendi]... Hoc etiam accipitur ex eo quod dicitur quod *speculamur quod quid est* [24] *in phantasmatibus*, et quod *phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum*, et quod *nihil intelligimus sine phantasmate*. Et plura similia dicit Philosophus. Ex his [Henricus] concludit quod [Aristoteles] nullam ponit speciem intelligibilem, quia, si ipsa poneretur, intellectus non specularetur *quod quid est* in phantasmatibus, sed in specie intelligibili. Similiter non oporteret intellectum converti ad phantasmata, sed sufficeret species intelligibilis in qua haberet objectum præsens ad quam converteretur.

Tertia [ista] opinio [25] ponit quod intelligibile est simpliciter præsens intellectui, non per speciem intelligibilem, sed per phantasma ut illustratur ab intellectu agente... Sed intellectus, factus in actu primo, naturali acumine suo potest suffodere et discurrere in unoquoque : *quid sit ?* componendo, dividendo differentias convenientes cum diviso, et ratiocinando. Et sic [potest] inquirere *quid*,

(24) Arist. 3. de Anima. (25) 1. d. 3. q. 7. n. 12.

respectu intellectus simplicis, et *propter quid*, respectu complexi, ut respectu conclusionis scibilis. Et in isto discursu intellectus, in quantum discurrit, est activus ; in quantum tamen concipit, est passivus.

Iste idem [Henricus] istam positionem de passione, respectu notitiæ primæ simplicis et confusæ, et [de] actione, respectu notitiæ distinctæ investigatæ, videtur retractare et corrigere alibi, ubi inquirens de principio activo actionum vitalium, scilicet sensationis et intellectionis, ponit quod illud principium est aliquid in ipso animato, et non solum objectum extra, sicut et in sensu ponit quod species impressa, in organo, tantum inclinat et, inclinando, excitat potentiam, et quasi evocat ipsam ad propriam operationem. Ita phantasma in virtute phantastica inclinat intellectum ita quod intellectus, inclinatus, sit in ultima dispositione ad eliciendum intellectionem...

7. Quarta opinio speciem admittit quæ intellectum inclinat.

Qui vult credere [26] de actu primo simplici et de secundo distincte cognoscendi, vel illud dictum quartæ opinionis, quod species inclinat, credat. Non credenti tamen, non sit articulus fidei, nisi per rationem ostendatur.

Istæ tamen duæ opiniones, scilicet tertia et quarta, quæ videntur inter se oppositæ, concordantur ad invicem, et confirmantur. Et hoc sic.

(26) 1. d. 3. q. 7. n. 33.

Ad agendum requiritur ratio formalis agendi et ratio agentis. Agens est suppositum ; ratio agendi est forma electiva actionis.

In prima igitur actione in intellectum possibilem agens est phantasma. Sed quod quid est splendens in phantasmate est ratio agendi in ipsum. Et hoc in quantum illud *quod quid est.* stat in lumine intellectus agentis et penetratur ab ipso lumine et ambitur ab ipso agente. Et, hac ratione agendi, primum impressum in intellectum possibilem est inchoatio habitus scientialis, quæ inchoatio non est species intelligibilis, nec forma movens ad actum intelligendi, quia objectum est in se præsens quatenus relucet in phantasmate, quia phantasma præsens est intellectui qui ubique est in corpore...

Sic igitur concordantur prima opinio et secunda quoad hoc quod prima negat speciem, et secunda concedit inclinationem præcedentem actum.

Quoad hoc autem quod prima opinio ponit intellectum esse *passivum* respectu primi actus et *activum* respectu secundi actus, et secunda opinio videtur ponere quod anima seipsa eliciat actum, hoc concordatur sic ? quia facta tali impressione prima in intellectum possibilem, ipse intellectus occurrit tali passioni, quia omne passum occurrit agenti in quantum passum nititur salvare suum *esse*. Hoc etiam [27] vult Augustinus. In isto occursu intellectus imbibit illam intellectionem confusam et transmittit ad intima sua, et tunc recipit eam a se intimius quam possit eam recipere ab objecto ; illi etiam impressioni sic intimatæ occurrit intellectus secundo, et in illo

(27) 6. Musicæ, cap. 11.

secundo occursu immergit se illi penetrando illam, et in hoc est distincta et perfecta cognitio intellectus.

8. Refellitur opinio quarta.

CONTRA [28] istam opinionem arguo sic. Sive intelligatur singulare sive non, non est cura ad propositum. Certum est enim quod universale potest ab intellectu intelligi. Et magis ponitur a Philosophis quod intellectus est potentia distincta a potentia sensitiva propter intellectionem universalis, et propter compositionem et divisionem, et propter syllogizationem quam propter cognitionem singularis, si posset intelligere singulare.

Ex hoc igitur manifesto : quod intellectus potest intelligere universale, accipio hanc propositionem : intellectus potest habere objectum actu universale perfecte sibi præsens in ratione objecti, prius naturaliter quam actu intelligat. Ex hoc sequitur propositum : quod in illo priori habet objectum sibi præsens in specie intelligibili, et ita habet speciem intelligibilem priorem actu [intelligendi]. Antecedens assumptum videtur satis manifestum, quia objectum, in ratione objecti, est prius naturaliter actu [intelligendi]. Igitur universalitas, quæ est propria conditio objecti, in quantum objectum præcedit actum intelligendi, et sub illa ratione oportet objectum esse præsens, quia præsentia objecti præcedit naturaliter actum intelligendi. Consequentiam probo, primo ex parte universalitatis objecti, secundo ex parte præsentiæ...

(28) Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 5.

9. Arguitur ex parte universalitatis objecti.

Ad istud [ponitur] primum [29] membrum. Arguo sic: Quia repræsentativum, secundum totam virtutem suam repræsentans objectum aliquod sub una ratione, non potest simul repræsentare idem vel aliud sub alia ratione objecti. Sed phantasma, in eodem instanti in quo intelligitur universale, secundum totam virtutem suam repræsentat objectum ut singulare virtuti phantasticæ, quia tunc est actualis imaginatio illius objecti in singulari. Et patet quod [repræsentatur objectum] secundum totam virtutem phantasmatis, quia aliàs virtus phantastica non posset habere per phantasma ita perfectum actum circa objectum sícut objectum natum est repræsentari per illud phantasma. Igitur tunc non potest repræsentare objectum sub alia ratione repræsentabilis.

Ex alio membro arguitur sic: Intellectus agens est potentia mere activa secundum Philosophos, quia *est illud quo est omnia facere, sicut possibilis est quo est omnia fieri*, et secundum [30] Philosophum est *sicut ars ad materiam*. Id est, ita comparatur ad intellectum possibilem sicut *ars ad materiam*. Omnis autem actio realis habet aliquem terminum realem et unum. Ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellectus agens nihil causat in phantasmatibus. Illud receptum esset extensum, et ita intellectus agens non transferret objectum ab ordine in ordinem, nec illud esset magis propor-

(29) Oxon. 1. d. 3. q. 6. nn. 7. et 8.

(30) De Anima 3. com. 17. et 18.

TIONATUM INTELLECTUI POSSIBILI QUAM PHANTASMA. Ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipitur in intellectu agente. Illud autem primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu. Universale autem in actu præcedit actum intelligendi, sicut prædictum est in antecedente : quia objectum sub ratione objecti præcedit actum.

Et confirmatur ratio quia intellectus agentis est facere de non universali universale, vel de intellecto in potentia intellectum in actu, sicut dicunt auctoritates Philosophi. Et Commentator [31] dicit quod si essentiæ rerum essent universales, sicut posuit Plato, non indigeremus, secundum ipsum, intellectu agente. Cum autem UNIVERSALE, IN QUANTUM UNIVERSALE, NIHIL SIT IN EXISTENTIA, SED TANTUM SIT IN ALIQUO UT REPRÆSENTANTE IPSUM OBJECTUM SUB TALI RATIONE, ista verba nullum intellectum habent nisi quia INTELLECTUS AGENS FACIT ALIQUID REPRÆSENTATIVUM UNIVERSALIS DE EO QUOD FUIT REPRÆSENTATIVUM SINGULARIS. Quomodocumque illud *de* intelligatur, materialiter vel virtualiter, hoc realiter est facere repræsentativum [objecti] sub ratione universalis, quia actio talis non terminatur nisi ad repræsentativum objecti sub ratione *universalis*. Ergo talis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem in existentia, quæ formaliter repræsentat *universale* in quantum *universale*...

(31) De Anima. 3. com. 18.

10. Arguitur ex præsentia objecti.

De præsentia [32] objecti. Probatur primo sic. Aut intellectus potest habere objectum sibi præsens in ratione objecti intelligibilis absque hoc quod sit præsens alicui potentiæ inferiori, aut non. Si non, igitur non potest habere aliquam operationem sibi propriam sine potentiis inferioribus, quia si non potest habere objectum suum sibi præsens sine eis, non potest habere operationem sine eis, igitur nec [33] *esse* sine eis. Unde non contingeret intellectum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, nisi posset habere operationem propriam non dependentem a parte sensitiva. Si autem potest habere objectum præsens absque ejus præsentia potentiæ inferiori : ergo habet. Hæc consequentia probatur, quia agentia talis præsentiæ objecti, scilicet phantasma et intellectus agens, sunt sufficienter appropinquata intellectui possibili, et agunt per modum naturæ, et ita causant necessario in illo præsentiam cujus est receptivus. Modo objectum non est præsens intellectui possibili in cognitione abstractiva, ante actum elicitum, nisi per aliquod repræsentativum quod voco *speciem*, et sic habeo propositum.

Secundo sic. Aliæ potentiæ cognitivæ habent objectum præsens eis non solum præsentialitate secundaria, scilicet quia illa sunt præsentia aliis potentiis inferioribus, sed propria præsentialitate, sicut sensus communis habet colorem sibi præ-

(32) De Anima. n. 10.

33) Secundum argumentum Philosophi, de Anima, l. 1.

sentem non tantum in quantum est præsens visui, sed quia habet speciem ejus præsentem in organo sensus communis. Ergo cum hoc sit perfectionis in potentia cognitiva, scilicet posse habere objectum sibi præsens sub ratione qua est objectum talis potentiæ, sequitur quod intellectus non tantum potest habere objectum sibi præsens quia præsens est virtutis phantasticæ, sed propria præsentialitate, in quantum scilicet relucet intellectui per aliquod quod est in intellectu.

Item : potentia non potens habere actum nisi circa objectum sibi præsens, si non potest habere illud præsens nisi per aliquam aliam potentiam cui conjungitur contingenter, dependet in operatione sua a tali potentia sibi contingenter conjuncta, et ita est imperfecta. Intellectus certum est quod non potest habere operationem nisi circa objectum sibi præsens. Et per te non potest habere objectum sibi præsens nisi in virtute phantastica. Virtus autem phantastica contingenter conjungitur intellectui in quantum potentia est. Igitur intellectus in operatione sua dependet ab illa potentia cui contingenter conjungitur, et ita hæc positio ponit in ea imperfectionem potentiæ cognitivæ. NULLA AUTEM IMPERFECTIO EST PONENDA IN ALIQUA NATURA NISI NECESSITAS APPAREAT IN TALI NATURA. Ergo imperfectio talis non est ponenda in intellectu.

Si objicias : PLURALITAS NON EST PONENDA NISI UBI EST NECESSITAS. Hic autem non est necessitas, cum ita bene possit poni intellectum habere actum sine specie sicut cum specie ; ergo non est ponenda talis species. Respondeo : necessitas est quando perfectio naturæ hoc requirit. Licet

autem hoc [34] suppositum quod est *homo*, posset habere objectum sibi præsens in phantasmate, quia homo est; tamen natura intellectualis hominis, ut intellectualis est, non habet objectum sufficienter sibi præsens si non habet ipsum nisi præsentia mendicata a virtute phantastica. Hoc igitur multum vilificat naturam intellectivam ut intellectiva est, quia removetur ab ea illud quod est perfectionis in potentia cognitiva et invenitur in potentia sensitiva ut in virtute phantastica...

Expressius [35] est ad istud intentio Augustini. Quod deduco sic. Nihil enim sufficienter natum est gignere notitiam actualem, nisi ipsum habeat objectum prius naturaliter quam actum præsens sibi in se vel in aliquo repræsentante ipsum. Sed, negando speciem intelligibilem, tota pars intellectiva non habet ante actum intelligendi objectum sibi præsens in se, nec in aliquo repræsen-

---

(34) *Ens per se* potest intelligi tripliciter. Uno modo intelligitur *ens per se* solitarie. Et hoc modo accidens potest esse ens per se quando non est in subjecto. Secundo modo dicitur *ens per se* prout distinguitur contra *ens in alio*. Est sic *per se ens* est idem quod non inhærens actualiter nec aptitudinaliter. Et hoc modo quæcumque substantia, non tantum composita sed etiam materia et forma, est *ens per se*, quia forma substantialis, licet insit materiæ informando, non tamen inhæret, (quia *inhærere* dicit *non per se informare*, quia inhærens nec est actus *simpliciter*, sed actus *secundum quid*), nec cum illo cui inhæret facit per se unum. Opposita conveniunt ei quod *per se informat*. Tertio modo *ens per se* dicitur illud quod habet actualitatem ultimam, ita quod non est per se ordinabile ad aliquem actum simpliciter ultra istum quem habet, qui quidem actus ulterior poscit esse actus ejus per se, et hoc vel primo vel participative. Quod hoc modo est *per se ens* communiter dicitur *suppositum*. Et in natura intellectuali dicitur *persona*. Istud solum dicitur proprie subsistens. Per se subsistens habet actualitatem ultimam non ordinabilem per se ad aliquem actum ulteriorem. (Quodl. 9. n. 3.)

(35) Ibidem. 14.

tante. Ergo, negando speciem intelligibilem, nihil in intellectiva parte erit sufficienter natum gignere actum intelligendi. Et ita nihil in parte intellectiva erit sufficienter memoria respectu talium intellectionum vel gignitionum, quod [36] negat Augustinus...

Manent [37] species in memoria, actu intelligendi non manente... Species [38] quippe intelligibiles non videntur deleri sicut species sensibiles, quia species sensibilis ita est in organo quod potest corrumpi per contrarium formaliter, vel per dispositionem in susceptivo disconvenientem tali potentiæ, sicut patet per Philosophum : Senes et juvenes, id est, pueri, sunt male reminiscitivi propter abundantiam humorum nimiam, et etiam propter indispositionem et læsionem organi. Isto utroque modo non est species intelligibilis in intellectu ut per se deleatur per aliquod contrarium ad ipsam, seu per indispositionem receptivi...

11. Quare debeat intellectus converti ad phantasma.

Sed [39] tunc restat una difficultas. Ex quo habet speciem in qua relucet objectum, quare in actu intelligendi oportet intellectum converti ad phantasmata ? Dicit enim Philosophus quod, quidquid intelligimus, necesse est simul phantasmata speculari. Hoc etiam ostenditur experientia. Aliàs, læso organo phantasiæ, posset esse intellectus in actu recto intelligendi, ex quo species habuisset. Cujus contrarium videmus...

(36) 12. De Trinit. c. 14.

(37) Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 27.

(38) Ibid. n. 19.

(39) Ibid. n. 27.

Duplex est [40] necessitas conversionis intellectus ad phantasma. Una est conformitas actionum potentiæ intellectivæ et phantasiæ, quia quidquid intelligimus in universali, illud idem phantasiamur in suo singulari et simul necessario. Ex quo accidit quod, impedita operatione phantasiæ, impeditur intellectus, sicut simul operatio sensus communis et particularis. Et, impedita operatione sensus particularis, impeditur operatio sensus communis. Quoad causam secundam vel necessitatem, est intelligendum quod species intelligibilis abstrahitur a phantasmate, ut actu per ipsum phantasiatur objectum particulare phantasiæ. Antequam igitur intellectus habeat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasmata, sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum, a quo simul et ab intellectu agente recipit speciem intelligibilem. Et, si eam habet, recipit intensionem actus, quia clarius videt objectum. Stante enim voluntate ad hoc, et phantasia non fatigata, quanto ipsa est magis in actu ordinato, intellectus intensius videt objectum suum proprium.

Cujuscumque [41] speciei singulare fortius primo movet sensum, ejus phantasma efficacius imprimitur, et primo movet intellectum. Et quoad istum primum actum, non est in potestate nostra quin intelligamus, secundum [42] Augustinum : *Non est in potestate nostra quin visis tangamur.* Sed, isto posito actu, in potestate nostra est cognitio actualis cujuslibet habitualiter noti. Cum igitur [Augustinus] dicit : *Aut potest movere ista*

(40) Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 28. (41) Ibid. n. 17.

(42) De libero Arbitrio. lib. 3.

species ad intellectionem, aut non, dico quod potest. Sed, si alia species fortius movet, ista impeditur ne modo moveat. Potest autem postea per imperium voluntatis imperantis movere ad cognitionem istius, et cujuslibet alterius objecti habitualiter cogniti.

Intelligo sic quod in primo signo naturæ est objectum in se vel in phantasmate præsens intellectui agenti. In secundo signo naturæ, in quo illa sunt præsentia intellectui possibili ut agentia passo, gignitur species in intellectu possibili. Et tunc, in tertio, per speciem est objectum præsens sub ratione [43] cognoscibilis.

Item [44] in causis essentialiter ordinatis, inferior non inclinat superiorem, sed e converso. Respectu autem intellectionis, pars intellectiva est causa superior quam species alicujus objecti, ut patebit. Ergo objectum non inclinat intellectum.

12. Quinta opinio ponit intellectum se habere in intellectione solummodo tanquam materiale.

Quinta opinio [45] ponit quod species objecti in intellectu, vel ipsum objectum in se præsens, est gignens, vel est ratio gignendi notitiam actualem in intellectu. Et ipse intellectus tantummodo se habet tanquam materiale, vel informatus illa specie, vel per objectum supplens vicem speciei.

Ad hoc arguitur sic. Commentator: *Intellectus* [46] *se habet ad formas universales, sicut materia*

(43) Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 17.
(44) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 13.
(45) S. Thomæ, 1. p. q. 85. art. 2 et 3.
(46) De Anima. l. 3. com. 5. — Physic. lib. 8.

prima ad formas individuales. Et alibi : *Anima nostra est infinitum in genere intelligibilium, sicut materia in genere entium.* Et : *Intellectus ante habitum est in potentia essentiali sicut materia ante formam.* Et : *Intellectus nihil est eorum quæ sunt ante intelligere.* Ex omnibus istis concluditur potentiam intellectivam, respectu intelligibilis, esse pure potentialem. Sed quod est pure potentiale, non potest esse principium activum alicujus actus, nisi informatum aliqua forma, et tunc principium formale erit forma...

Ad hoc etiam adducitur quod agens indeterminatum non potest in actionem determinatam, vel circa objectum determinatum, nisi determinetur. Intellectus de se est indeterminatus ad omne intelligibile et ad omnem intellectionem. Ergo, ad hoc quod intelligat aliquid, requiritur determinatio aliqua. Illa non est nisi per speciem intelligibilem. Igitur illa species intelligibilis requiritur ut principium determinativum.

Ad auctoritatem [47] Philosophi [48] quod *intelligere* est *pati*, quæ adducitur pro quinta opinione. Hic, tamen non determinando, dico quod Philosophus locutus est communiter de potentiis animæ, in quantum sunt quibus formaliter sumus in actu secundo. Puta de sensu, in quantum est quo formaliter sentimus, de intellectu, in quantum est quo formaliter intelligimus. Formaliter autem intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, quia, si causet eam active, non tamen dicor intelligere intellectu in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam. Habere enim qualitatem est esse quale ; et ita intellectum

(47) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 37. (48) 3. De Anima.

habere intellectionem sive recipere, quod idem est, est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus intellectu in quantum [intellectus] recipit intellectionem.

Ideo Philosophus, loquens sic de intellectu, necesse habuit dicere eum esse passivum et quod *intelligere est quoddam pati*. Hoc est, quod intellectio, in quantum est quoddam quo formaliter intelligimus, est forma quædam recepta in intellectu. Non autem intelligimus eâ in quantum est quid causatum ab intellectu, si causatur ab eo ; nam, si Deus eam causaret et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus eâ intelligeremus. Sicut dixi de intelligentia actualiter, ita dico de scire habitualiter, quod intellectus est quo scimus habitualiter in quantum recipit habitum, non in quantum istum causat — si illum causat.

13. Refellitur opinio quinta D. Thomæ.

Dico igitur quod omnes auctoritates quæ sonant passibilitatem intellectus possibilis, possunt exponi de eo in quantum eo cognoscimus habitualiter, vel in quantum cognoscimus eo actualiter, et isto modo concedo quod est passivus, etsi sit activus, non tamen secundum istam rationem. Sed accidit ei quod sit activus secundum istam rationem. Affirmant ergo istæ auctoritates de intellectu : quod verum est quod sit passivus ; non loquentes de intellectu sub ratione activi, sed asserentes ipsum habere rationem receptivi, licet ipsum non dicant non esse activum. Locus autem ab auctoritate non tenet negative...

Cum [48] arguitur post de indeterminatione intellectus ad diversos actus et objecta, respondeo quod alia est indeterminatio materialis propter defectum actus; alia est indeterminatio agentis propter illimitationem virtutis activæ, sicut sol est indeterminatus ad multa generandum.

Primo modo indeterminatum non agit nisi determinetur per aliquem actum, quia aliàs non est in actu sufficiente, sed in potentia. Secundo modo indeterminatum, nulla forma alia a se determinatur, sed ex se determinatur ad producendum quemcumque effectum ad quem ex se est indeterminatum. Et hoc præsente passo receptivo, sicut sol, præsente passo, generat quodlibet generabile ex quo ipsum natum est generari. Ita, in proposito, indeterminatio intellectus non est indeterminatio potentialitatis passivæ in ordine causalitatis, sed est indeterminatio actualitatis quasi illimitatæ. Et ideo non determinatur per formam, quæ sibi sit ratio determinate agendi, sed tantummodo per præsentiam objecti, circa quod determinatum nata est esse determinata intellectio.

Vel aliter posset dici quod, sicut causa superior determinatur ad agendum concurrente aliqua particulari causa inferiori, sicut sol ad generandum hominem concurrente homine agente, et bovem concurrente bove, non autem per aliquam formam in se receptam, ita intellectus, qui est causa superior et causa illimitata, determinatur ad hoc objectum, concurrente causa particulari determinata, puta ad agendum circa hoc objectum, concurrente hac specie. Non enim istud deter-

(48) 1. d. 3. q. 7. n. 39.

minans determinat effective causam indeterminatam superiorem, neque formaliter sicut ratio agendi ; sed sic determinat, hoc est : virtus activa superior indeterminata potest determinari ad determinatum effectum, tali virtute inferiori determinata concurrente.

14. Opinio sexta, speciem idem esse ac notitiam objecti ponens.

Sexta [49] opinio, quæ redit in idem quantum ad conclusionem hujus quintæ opinionis, est quod ipsa notitia actualis genita, sive in sensu sive in intellectu, est species. Et tunc, sicut ratio formalis gignendi speciem actualem quæ dicitur notitia actualis, est ratio objecti vel species objecti in memoria, ita sequitur, quoad propositum, quod ratio formalis gignendi notitiam actualem, est primum objectum, vel aliqua species in virtute objecti. Et hoc, ita quod, quando objectum est in se præsens, ab eo egreditur vel generatur species quæ est intellectio. Cum autem non est in se præsens, sed per speciem in memoria, tunc per illam speciem vel virtute illius speciei, gignetur alia species quæ est intellectio.

Pro ista opinione, quatenus dicit speciem intelligibilem esse notitiam actualem, adducitur Augustinus. *Illa tamen*, inquit, *informatio* [50] *sensus quæ visio dicitur, a solo imprimitur corpore quod videtur.* Quod autem imprimitur vel gignitur a solo corpore, est species. Ergo illa species est visio, secundum Augustinum.

(49) 1. d. 3. q. 7. n. 15. (50) De Trin. lib. 11. c. 2.

Hoc idem secundo probatur per Philosophum qui vult quod idem [51] sit sonatio et auditio, quia idem est actus activi et passivi. Sed sonatio in actu causat speciem soni in aure. Ergo illa species causata idem est cum auditione. Et ita species intelligibilis et intellectio idem erit.

15. Rejicitur sexta opinio.

Contra [52] [istam] opinionem arguitur specialiter quod ipsa sit falsa tam in sensu quam in intellectu.

In sensu, quia, si species ista quæ est visio, sit ejusdem rationis cum illa quæ est in medio, illa in medio erit formaliter visio. Ergo medium formaliter habens eam erit formaliter videns. Si autem præter hanc speciem in visu quæ ponitur visio, sit alia alterius rationis ab ea, et alia ejusdem rationis cum illa quæ est in medio, habetur propositum, scilicet quod, licet illud quod est visio, dicatur species, tamen est aliquid aliud prius eo in oculo, et alterius rationis. Et illud, ut communiter dicitur, est species, et ita species proprie dicta differt ab actione.

Si dicas quod species in medio differt a specie in oculo propter diversa recipientia, hoc nihil est. Quia, sicut albedo est ejusdem rationis in lapide et equo, et ideo utrumque est formaliter album secundum eamdem rationem albi, ita, si illa qualitas quæ dicitur species, sit ejusdem rationis in oculo et in medio, si illa de se sit visio formaliter, visio formaliter erit in utroque. Et in quocumque est

(51) De Anima. 2. text. 138. — Physicor. 3. text. 18.

(52) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 18.

formaliter visio, illud formaliter est videns.

Principale etiam propositum patet, quia in oculo cæco, manente tamen sic mixto ut prius, causatur species. Similiter in oculo dormientis ; aliàs non excitaretur ab excellenti sensibili præsente. Non etiam aliter aliquis excitaretur a sono excellenti nisi species esset in aure. Tamen in istis non est visio. Ita etiam in oculo bene disposito recipitur aliqua species ejusdem rationis cum illa quæ est in medio, ex hoc quod ipsum organum est similis dispositionis cum medio, propter perspicuitatem utriusque et diaphaneitatem. Et ista non erit formaliter visio, sed prior visione.

Quod etiam hoc de intellectu sit falsum, patet conjungendo aliqua dicta sic opinantis.

Posuit enim nullam esse aliam speciem ab essentia divina in visione beata, et beatitudinem essentialiter consistere in sola visione. Conjunge istud dictum : quod visio formaliter est species ; et sequitur : quod beatitudo nostra erit formaliter essentia divina. Probatio : Beatitudo formalliter est visio secundum eos. Visio formaliter est species, secundum eos. Species est formaliter essentia divina. Ergo essentia divina est formaliter beatitudo nostra. Sed hæc conclusio est inconveniens.

Aut negent istam præmissam : quod visio est species ; aut ponant quod essentia divina habet aliam speciem a se ; aut [ponant] beatitudinem essentialiter in alio quam in actu visionis.

16 Argumenta contra secundam opinionem adducta faciunt contra quintam et sextam.

Conclusio [53] istarum duarum opiniorum ultimarum improbatur per quædam argumenta facta contra opinionem secundam.

Nam effectus æquivocus non potest excedere in perfectione causam æquivocam, sed deficit necessario ab ea. Intellectio esset effectus æquivocus speciei intelligibilis, si ab ea sola causaretur, et ita simpliciter esset imperfectior specie intelligibili. Quod non est verum.

Similiter habitus non videtur necessarius, sicut argutum est ibi. Similiter quomodo fieret discursus? Similiter quomodo reflexio? Quomodo causarentur relationes rationis sive intentionis logicæ? Quomodo complexio falsa [fieret] cui assentiretur tanquam veræ, si sola species intelligibilis genita a phantasmate esset ratio formalis omnis intellectionis?

Similiter tunc species esset magis potentia intellectiva quam intellectus, et ita, ipsa separata, haberet eumdem actum, sicut calor separatus calefaceret. Similiter, secundo, tunc *intelligere* non videretur propria perfectio ipsius intellectus... Similiter, tertio, tam in sensu quam in intellectu, posito eodem repræsentante, major attentio vel conatus facit actum perfectiorem. Idem enim habens eamdem speciem intelligibilem vel phantasma, perfectius intelligit illud ad cujus intellectionem magis conatur, et minus quando minus. Ita etiam in sensu, eodem objecto

(53) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 16.

præsente, et in eodem lumine, et eadem distantia, perfectius videtur aliquid per majorem attentionem in videndo. Patet etiam ex hoc quod magis quandoque læditur visus propter majorem attentionem. Imo, cæteris paribus, unus oculus magis attentus posset multum offendi in visione alicujus in qua minus alius offenditur, sicut patet per experientiam. Patet etiam, secundum Augustinum quod in attento [54] multum remanent species post visionem, quæ non remanent in oculo non attendentis.

17. Resolutio, scilicet : quod concurrunt ad intellectionem et anima et objectum præsens.

Ad quæstionem, respondeo [55] et dico quod intellectio actualis est aliquid in nobis non perpetuum, sed habens *esse* post *non esse*, sicut experimur.

Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam, et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum volumus. Quod est contra [56] Philosophum.

Apparet etiam hic quod oportet concurrere animam et objectum præsens. Et hoc in specie intelligibili, quia alio modo non est præsens ut actu intelligibile, loquendo de sensibili objecto et materiali.

Dico ergo tunc quod istius intellectionis non est totalis causa activa objectum, nec in se, nec in sua specie, sicut apparet per rationes contra secundam, quintam et sextam opinionem. Et etiam quia tunc non posset salvari imago in mente

(54) 11. De Trinitate. c. 2. (55) Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 20.
(56) De Anima. lib. 2. text. 55 et 60.

ut mens est, quia NIHIL IPSIUS MENTIS HABERET RATIONEM PARENTIS.

Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva, vel aliquid ejus formaliter, propter rationes factas contra primam opinionem. Et etiam quia TUNC ACTUS NON ESSET SIMILITUDO OBJECTI, nec distingueretur essentialiter propter distinctionem objecti, quia essentialis distinctio non est ab eo quod non est causa. Nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito æquali conatu hinc inde ex parte intellectus. Probatio: quia, posita causa totali efficacius operante, sequitur perfectior actio. Et ita, si anima esset causa totalis, ubicumque ipsa ex parte sui perfectius ageret ex majori conatu, perfectiorem intellectionem produceret. Et ita intellectio Dei non esset perfectior intellectione muscæ. Quod est contra Philosophum [57] ponentem felicitatem in speculatione objecti perfectissimi.

Videtur etiam quod tunc esset infinita activitas in intellectu in quantum est activus respectu omnium intellectionum, quia ad unam intellectionem unius rationis requiritur aliqua perfectio in causa illius intellectionis, et ad aliam intellectionem alterius rationis requiritur tanta perfectio vel major. Ergo habens hanc et illam est perfectius quam habens illam tantum. Et ita habens infinitas tales, ut totalis causa, est infinitum in perfectione.

Similiter non videretur quomodo aliqua tota scientia contineretur virtualiter in objecto, si sola anima intellectiva haberet causalitatem respectu actus et habitus.

(57) Ethic. l. 10. c. 1.

Ex istis solvitur quæstio sic. Si ergo nec anima sola nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiæ genitæ.

Et ista est sententia [58] Augustini, sicut allegatum fuit arguendo contra primam opinionem : *Liquido tenendum est quod omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui ; ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente scilicet et cognito.* Idem : *Ex visibili et vidente gignitur visio.*

18. Qualiter ad intellectionem anima et objectum concurrant.

Qualiter autem hoc sit intelligendum ? Distinguo de pluribus causis concurrentibus ad eumdem effectum.

Quædam enim ex æquo concurrunt, sicut aliqui duo trahentes aliquod idem corpus. Quædam vero non ex æquo, sed habentes ordinem essentialem. Et hoc dupliciter. Vel sic quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agat nisi quia movetur a superiore ; et tunc inferior habet a superiore virtutem illam qua movet. Quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem qua movet ; sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet imperfectiorem virtutem agendi, nec tamen recipit virtutem istam imperfectiorem a superiori, quæ est perfectioris virtutis.

Exemplum primi membri hujus secundæ divisionis : de potentia motiva quæ est in manu, et baculo et pila. Exemplum secundi membri :

(58) De Trinit. l. 9. cap. 12. — Ibid. l. 11. c. 2.

si mater ponatur virtutem activam habere in generatione prolis, illa et potentia activa patris concurrunt ut duæ causæ partiales, ordinatæ quidem, quia altera perfectior reliqua ; non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa superiore. Nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiori, sed aliquid addit causa imperfectior...

Ad propositum. Objectum intelligibile, præsens in se vel in specie intelligibili, et pars intellectiva non concurrunt ut causæ ex æquo ad intellectionem, quia tunc alterum haberet causalitatem talem imperfectam, et reliquum suppleret eam. Et, si alterum esset perfectum, posset habere in se uno existente totam causalitatem amborum. Sicut si virtus motiva unius esset perfecta, suppleret virtutem alterius. Et tunc species esset quasi quidam gradus intellectualitatis, supplens gradum intellectualitatis deficientem intellectui. Et tunc, si fieret perfectior intellectus, secundum gradum talem, posset sine specie et objecto habere actum intelligendi. Quod est falsum.

Concurrunt ergo ista duo ut habentia ordinem essentialem. Non tamen primo modo, quia nec intellectus dat objecto vel speciei rationem suæ causalitatis. Non enim objectum natum est, in se vel in specie, sui facere intellectionem per aliquid quod recipit ab intellectu, sed ex natura sua. Nec intellectus recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti, sicut probatum contra quintam et sextam opinionem.

Sunt igitur causæ essentialiter ordinatæ ultimo modo, scilicet : quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua partiali causalitate est perfecta, non dependens ab alia.

19. An causa notitiæ principalior sit intellectus.

UTRUM [59] principalior causa notitiæ genitæ sit objectum, in se vel in specie præsens, vel ipsa pars intellectiva animæ? Respondeo quod pars intellectiva habet principaliorem causalitatem respectu cognitionum, modo nobis naturaliter convenientium.

Probo primo. Quando causarum ordinatarum altera est indeterminata ad multos effectus et quasi illimitata, altera autem quasi secundum ultimum virtutis suæ determinata ad certum effectum, illa quæ est illimitatior et universalior, videtur esse principalior et perfectior... Intellectus autem habet virtutem quasi illimitatam et indeterminatam respectu omnium intellectionum; objecta autem, a nobis naturaliter cognita, habent virtutem determinatam respectu determinatarum intellectionum quæ sunt ab ipsis, et hoc secundum ultimum suæ virtutis sicut quodlibet ad intellectionem sui. Ergo intellectus est causa universalior et principalior intellectionis quam objectum — pro statu isto.

Secundo. Illa est principalior causa, qua agente, alia causa coagit. Et non e converso. Intellectu autem nostro agente ad intellectionem, objectum, in se vel in sua specie, coagit. Est enim in potestate nostra intelligere, quia INTELLIGIMUS [60] CUM VOLUMUS. Hoc autem non est propter speciem principaliter, quæ est forma naturalis; sed propter intellectum quo uti possumus cum volumus. Principalem autem actionem intellectus sequitur actio speciei, quæ nata est esse semper uniformis ex parte speciei.

(59) Oxon. 1. d. 3. q. 8. nn. 1. et 2. (60) 2. de Anima.

Tamen aliquod objectum excedens multum facultatem partis intellectivæ, puta [Deus] objectum beatificum ut clare visum, posset poni habere totam causalitatem respectu visionis, aut principaliorem quam pars intellectiva. Et hoc propter excellentiam talis objecti et propter defectum partis intellectivæ.

De objectis autem quæ modo naturaliter cognoscimus, prima pars solutionis videtur esse vera. Videtur enim intelligibilium naturaliter a nobis intellectorum species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu, sed quo intellectus utitur ad suam actionem. Ut puta, quando intellectus agit, species illa, tanquam minus principale agens, coagit ad idem ut ad effectum communem.

LIBER TERTIUS

DE PRIMO OBJECTO COGNITIONIS

Non videtur sanum dicere quod intellectus conjunctus [cum corpore] non attingit singulare nisi ut est in imaginatione. Imo, secundum fidem, dato quod non apprehendat nisi per reflexionem, oportet quod fiat reflexio non super singulare ut est in imaginatione, sed etiam ut est actu existens extra.

Propter hoc dictum fuit quod omnis cognitio scientifica fundatur in actuali existentia rei ad extra. Deficiente enim sensu, deficit scientia quæ secundum illum est.

Et dico, concludendo, quod quocunque modo accipiatur singulare, prius cognoscit intellectus singulare quam universale... cum universale, in quantum tale, omnino non sit in re, sed fiat actione animæ per abstractionem a singularibus.

(*De rerum Principio. q. 13. a. 3.*)

1. Positio quæstionis.

Triplex est [1] ordo intelligibilium. Unus est ordo *originis*, vel secundum generationem. Alius est ordo *perfectionis*. Tertius est ordo *adæquationis*, vel causalitatis præcise...

Loquendo igitur de primo ordine, scilicet *originis*, videndum est primo de cognitione *actuali* ; secundo de cognitione *habituali* ; tertio de *virtuali*.

(1) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 21.

2. Ordo originis intelligibilium : duo præmissa.

QUANTUM ad primum, præmitto duo. Quorum primum est : quod alius est conceptus *simpliciter simplex*, et alius est conceptus *simplex* qui non est *simpliciter simplex*...

Conceptum simpliciter simplicem voco qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus *entis* vel ultimæ differentiæ. Conceptus simplex, sed non tamen simpliciter simplex, est quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiæ, licet possit resolvi in plures conceptus seorsum conceptibiles, sicut est conceptus definiti vel speciei.

Secundo præmitto quod aliud est confuse intelligere et aliud confusum intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum. Et, sicut est duplex indistinguibilitas ad propositum, scilicet totius essentialis in partes essentiales, et totius universalis in partes subjectivas, ita est duplex distinctio duplicis totius prædicti ad suas partes. *Confusum* igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum altero prædictorum modorum. -- Sed *confuse* dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen ; *distincte* vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem.

His præintellectis, primo pono ordinem *originis* in cognitione eorum *actuali* quæ concipiuntur *confuse*.

3. Ordo originis intelligibilium, quoad cognitionem eorum actualem confusam.

Et quoad hoc dico quod primum actualiter cognitum confuse est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive [2] tangibile.

Causa naturalis agit ad effectum suum secundum ultimum potentiæ suæ quando non est impedita. Igitur ad effectum perfectissimum quem primo potest producere, primo agit. Omnia autem concurrentia ad istum actum primum intellectus, sunt causæ mere naturales, quia præcedunt omnem actum voluntatis, et non sunt impeditæ, ut patet. Ergo primo producunt perfectissimum conceptum in quem possunt. Ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimæ. Si enim aliquis alius esset, puta conceptus alicujus communioris, ille esset perfectissimus in quem ista possent. Et cum conceptus illius communioris sit imperfectior conceptu speciei specialissimæ, sicut pars est imperfectior toto, sequeretur quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita nunquam causarent conceptum illum [specialissimum].

Secundo sic : quia Metaphysica [3] est ultima in ordine doctrinæ. Ergo principia omnium aliarum scientiarum possunt concipi et termini illarum ante principia Metaphysicæ. Sed hoc non esset

---

(2) Et hoc supposito quod singulare non possit intelligi sub propria ratione, de quo aliàs. (Infra in n. 4.) Loquor enim modo de illis quæ certum est posse intelligi secundum omnem opinionem. (Ibidem.)

(3) Secundum Avicennam, 1. Metaph. c. 3.

si oporteret primo concipi actualiter conceptus communiores quam conceptus specierum specialissimarum. Tunc enim oporteret *ens*, et hujusmodi, primo concipi. Et ita magis sequitur Metaphysicam esse primam in ordinem doctrinæ.

Tertio : quia, si oporteret præconcipere conceptus universaliores ante conceptum talis speciei, tunc, supposito casu de singulari actualiter movente sensum et intellectu existente soluto, oporteret ponere magnum tempus antequam conciperetur species illius singularis primo sensati, quia prius oporteret intelligere omnia prædicata communia dicta *in quid* de illa specie secundum ordinem.

Quis modus [4] sit cognoscendi singularia, varius est modus dicendi.

4. Quis modus sit cognoscendi singularia.

Est enim opinio quorumdam quod singulare ab intellectu, modo distincto, non apprehenditur nec primo sed indirecte et per quamdam lineam reflexam.

In hoc autem concordant duæ solemnes opiniones. Ratio autem unius quæ hoc ponit, est quia principium individuationis et singularis in rebus naturalibus est materia. Intellectus autem humanus conjunctus intelligit abstrahendo speciem intelligibilem a materia et conditionibus materialibus, utpote *hic* et *nunc* ; quæ sunt conditiones concernentes rationem singularis, quia hæc species non potest repræsentare indivi-

(4) De rerum Principio, q. 13. art. 3. n. 28.

duum. Ratio alterius est quia ratio singularis necessario aliquid addit supra rationem universalis vel re vel intentione, alioquin duo individua non differrent inter se, sicut nec differunt in communi ratione speciei...

Illud [5] quod cognoscit imaginatio directe ut singulare et sub determinatis conditionibus, illud idem cognoscit intellectus ut universale et abstractum ab illis conditionibus materialibus... Nunc ergo, secundum istam positionem, intellectus in hac vita non aliter cognoscit singulare nisi ut est intra, id est in imaginatione. Et hoc est particulare tanquam per medium... Hic est modus quem ponunt magni [6] viri.

Modum istum bene non capio esse verum...

Imaginativa, in [7] quantum talis, non cognoscit rem singularem sed actualitatem suam, ut est extra, nec sensu præsente nec absente. Non sensu absente, quia cæcus natus non judicat de coloribus utrum actu sint (et tamen habet imaginativam), nisi forte per auditum aliquid ex eis percipiat. Nec sensu præsente in actu suo, quia non est necesse ponere in anima duplicem vim apprehensivam simul circa sensibile, ut est extra, nisi quia una dirigitur et perficitur ab alia in cognoscendo, vel altera superflueret. Sed imaginativa non habet rationem perficientis ipsum sensum, cum, tam in vigilando quam in dormiendo, plus deficiat circa judicium singularium quam sensus particularis, ut de se patet.

---

(5) De rer. Princip. q. 13. n. 30. et seq.

(6) Themist. 3. de Anima. n. 20. — S. Thomas. 1. p. q. 86. art. 1. ad 3.

(7) De rer. Princip. q. 13. n. 32.

Non sic autem est de intellectu, cum se habeat in ratione perficientis actionis sensuum particularium quibus conjungitur, cum sit semper rectus, phantasia quoque non recta. Ergo si intellectus in via nullam habet notitiam de existentia actuali rei extra, nisi ut præsentatur sibi in phantasmate, seu imaginativa, nunquam in hac vita, ut dicit hæc positio, cognoscit aliquid de ea. Quod plane est hæreticum, non solum falsum.

Quod sit autem falsum, patet, cum solus intellectus cognoscat veritatem in quantum veritas. Multæ autem veritates possunt fieri de actuali existentia rei sensibilis ut est extra.

Quod sit hæreticum, patet, quia certum est quod idem est actus intellectus. Certum est autem quod Apostoli actualem Hominem quem videbant actu existentem, Deum esse credebant. Quem palpabant, Deum credebant. *Palpate*, inquit, *et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet. Quia*, inquit, *vidisti me, Thoma, credidisti. Infer digitum* [8] *tuum huc.* Ergo quod manus palpabat, quod digitus pertractabat, quod visus aspiciebat, quod vere est actualis existentia rei sensibilis, visibilis, palpabilis, hoc intellectus Deum esse credebat. *Dominus*, inquit, *meus et Deus meus.* Ergo attingebat intellectus necessario actione sua (quæ est *credere*) ad existentiam rei. Intellectus enim credendo asserit de re quam manus palpat : *Dominus meus et Deus meus.*

Non ergo videtur sanum dicere quod intellectus conjunctus non attingit singulare nisi ut est in imaginatione. Imo, secundum fidem, dato quod non apprehendat nisi per re-

(8) Luc. 24.

flexionem, OPORTET QUOD FIAT REFLEXIO NON SUPER SINGULARE UT EST IN IMAGINATIONE, SED ETIAM UT EST ACTU EXISTENS EXTRA.

Propter [9] hoc dictum fuit quod omnis cognitio scientifica fundatur in actuali existentia rei extra. Deficiente enim sensu, deficit scientia quæ secundum illum est...

Et [10] dico, concludendo, quod QUOCUMQUE MODO ISTORUM ACCIPIATUR SINGULARE, PRIUS COGNOSCIT INTELLECTUS SINGULARE QUAM UNIVERSALE.

5. Quod prius cognoscit intellectus singulare quam universale.

IMPOSSIBILE est enim quod rationem universalis ab aliquo abstrahat [intellectus] nisi id, videlicet, a quo abstrahit, præcognoscat. Unde cognitio actualitatis existentis præcedit omnem aliam rationem, ut patet, et loco et tempore. — Loco, quia cum video aliquid a remotis, et nescio utrum sit bos vel asinus, primum quod cognosco est illud quod video : aliquid est actu. Postea cognosco quod est animal. — Tempore, patet idem, quia puer non vocaret hunc vel illum *patrem*, nisi prius perciperet quemlibet actu esse. Unde fundamentum originale a quo movetur omnis cognitio (dico radicaliter) est esse actuale. Et dico *radicaliter*, quia facta apprehensione actualitatis rei, ipsa destructa, reipsa remanet cognitio secundum aliquem modum tam in intellectu quam in imaginatione.

Si vero dicatur quod magis confusa sunt prius nota in intellectu, qualia sunt universalia, dico

(9) Luc. 24. n. 40. (10) Ibid. n. 44.

quod, si cognitio accipiatur ex parte cognoscibilium, cum intellectus sit nudus, primo habet aspectum, ut perficiatur, confusis, cujusmodi sunt universalia. Si autem cognitio referatur ad modum quo intellectus perficitur, CUM UNIVERSALE, IN QUANTUM TALE, OMNINO NON SIT IN RE, SED FIAT ACTIONE ANIMÆ PER ABSTRACTIONEM A SINGULARIBUS, necesse est ut actio intellectus prius attingat singulare ex quo per actionem, quasi de quadam materia, faciat universale, et posterius universale attingat. Et sic, materialiter loquendo, prius cognoscit particulare.

Hoc dictum est [11] de cognitione confusa.

6. Ordo originis intelligibilium, quoad cognitionem eorum actualem distinctam.

SECUNDO dico de cognitione actuali distincte conceptorum. Et dico quod est e converso. Quia primum sic conceptum est communissimum ; et quæ sunt propinquiora sibi, sunt priora ; et quæ sunt remotiora, posteriora sunt. Hoc sic probo : quia, ex secundo præmisso, nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quæ includuntur in ratione ejus essentiali. *Ens* includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus. Ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. *Ens* autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Ergo potest concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo *ens* est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur quod ea quæ sunt ibi propinquiora,

(11) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 24.

sunt priora, quia cognoscere distincte habetur per definitionem, quæ inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab *ente* usque ad conceptum definiti. In divisione autem prius occurrunt conceptus communiores, deinde genera et differentiæ, in quibus concipitur distincte conceptus inferior...

Metaphysica est prima secundum ordinem sciendi distincte, quia ipsa habet certificare principia aliarum scientiarum. Ergo ejus cognoscibilia sunt prima distincte cognoscibilia.

Nec in hoc contradicit sibi Avicenna qui ponit eam in ordine doctrinæ ultimam, et primam in sciendo distincte. Quia principia aliarum scientiarum sunt per se nota ex conceptu confuso terminorum. Sed ex Metaphysica scita, postea est possibilitas inquirendi quidditatem terminorum distincte. Et, hoc modo, termini scientiarum specialium non concipiuntur, nec principia eorum intelliguntur ante Metaphysicam. Sic enim multa possunt patere Metaphysico Geometræ quæ non erant nota prius Geometræ ex conceptu confuso...

Sedcomparando [12] totum ordinem confuse concipiendi ad totum ordinem distincte concipiendi, quis prior est ? Dico quod totus ordo confuse concipiendi prior est, et ideo primum in illo ordine est simpliciter primum. Et hoc probatur ex auctoritate Avicennæ ex ordine Metaphysicæ ad alias scientias speciales.

Contra istud objicitur : Primo [libro] Physicorum dicitur quod confusa, id est magis universalia, sunt prius nota nobis. Quod probat. Pueri primo appellant omnes homines patres et omnes

(12) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 26.

fæminas matres ; postea discernunt unumquodque. Ergo prius cognoscunt patrem sub ratione hominis quam sub ratione hujus hominis. Hoc est actualiter concipi conceptus priores seu communiores... — Ad [hoc] dico quod, sicut est duplex confusum, scilicet totum universale et totum essentiale, ita utrumque in suo ordine est primum. Sed simpliciter primum est illud quod est primum in ordine confuse cognoscendi, quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium. Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere, et ideo confuse cognoscere est ante quodcumque distincte intelligere. Et quod dicit de puero, concedo quod species præintelligitur inter singulare, quia dixi quod species est primum intelligibile. Sed ratio non concludit de genere, sed de specie. Prius enim naturaliter actualiter concipitur albedo quam color in ordine cognitionis confusæ, quia color, sub ratione coloris, non cognoscitur nisi sub majori abstractione albedinis ab hac albedine et illa. Abstractio autem major est difficilior quia est a minus similibus.

7 Ordo originis intelligibilium, quoad cognitionem eorum habitualem et virtualem.

QUANTUM ad notitiam habitualem sive virtualem, primo expono quid intelligo per terminos.

Habitualem notitiam voco, quando objectum sic est præsens intellectui in ratione intelligibilis actu ut intellectus statim possit habere actum elicitum circa illud objectum.

Voco *virtualem*, quando aliquid intelligitur in aliquo, ut pars intellecti primi, non autem ut

primum intellectum, sive ut totale terminans intellectionem. Sicut, cum intelligitur homo, intelligitur animal in homine ut pars intellecti, ut non intellectum primum sive totale terminans intellectionem. Hoc satis proprie vocatur intellectum virtualiter, quia est satis proximum intellecto in actu. Non enim posset esse actualius intellectum nisi esset propria intellectione intellectum, quæ esset ipsius primi ut termini totalis.

Quantum ad istam notitiam *habitualem* vel *virtualem*, dico quod communiora sunt prius nota via originis vel generationis.

Quod probatur : quia, sicut diversæ formæ perficientes idem perfectibile, ordine quodam natæ sunt mediatius et immediatius informare illud vel perficere, ita, si eadem forma contineat in se virtualiter perfectionem illarum formarum ordinatarum, quasi consimili ordine naturæ perficiet illud perfectibile... Semper in illa via generationis imperfectius erit prius, quia proceditur a potentia ad actum. Ergo, sicut conceptus plures communiores et minus communes habituales vel virtuales nati sunt perficere intellectum via generationis vel originis, ita quod imperfectior semper prius, ita, si unus conceptus virtualiter includit omnes istos, prius perficiet sub ratione conceptus prioris et universalioris quam sub ratione conceptus particularis.

Hoc de ordine *originis* sive generationis.

8. Ordo perfectionis intelligibilium.

Nunc de ordine *perfectionis*. Distinguo : quod perfectius intelligibile a nobis potest intelligi dupliciter : aut simpliciter, aut secundum proportionem. Exemplum.

Visio aquilæ de sole est simpliciter perfectior, respectu solis, quam visio nostra, videlicet respectu candelæ. Et tamen visio nostra perfectior est proportionaliter, hoc est, plus habet ipsa de ratione visionis secundum proportionem ad visibilitatem candelæ quam visio aquilæ habet de ratione visionis respectu visibilitatis solis. Ista distinctio habetur a Philosopho. Vult quod, licet [13] de immaterialibus habeamus minimam cognitionem (quod est intelligendum proportionaliter), tamen illa est desiderabilior cognitione magna quæ potest haberi de materialibus, quæ est magna in comparatione ad illa cognoscibilia.

Loquendo ergo de ordine perfectionis simpliciter, dico quod perfectissimum cognoscibile a nobis, etiam naturaliter, est Deus. Unde in hoc etiam ponit Philosophus felicitatem [14] naturalem. Et post ipsum species specialissima [est] perfectior in universo. Et deinde species proxima illi. Et sic usque ad ultimam speciem. Et, post omnes species specialissimas, genus proximum abstrahibile a specie perfectissima. Et sic semper resolvendo. Et ratio omnium istorum est, quia attingere actualius objectum est intellectio perfectior simpliciter. Habet æqualem perfectionem ex parte intellectus cum quacumque alia intellectione, vel non minorem, et habet perfectionem multo majorem ex parte objecti. Quæ duo, scilicet perfectio potentiæ et perfectio objecti, sunt causa perfectissimæ cognitionis sive intellectionis.

Si loquamur de notitia perfectiore secundum proportionem ad cognoscibile, dico quod perfectiora sensibilia et sensus efficacius moventia

(13) 2. de Animalibus, c. 5. (14) Ethic. 10.

sunt perfectius cognoscibilia secundum proportionem, quia intellectus noster plus attingit ad illa secundum gradus cognoscibilitatis eorum. Et quæ sunt remotiora ab illis, sunt minus cognoscibilia, secundum proportionem suæ cognoscibilitatis.

9. Ordo adæquationis intelligibilium.

De tertia [15] primitate, scilicet *adæquationis*. Primum objectum primitate *adæquationis* recipit prædicationem omnium contentorum sub eo.

10. Prima opinio : quod objectum adæquatum intellectus nostri sit quidditas rei materialis

In ista quæstione est una opinio [16] quæ dicit quod primum objectum [adæquatum] intellectus nostri est quidditas rei materialis.

Ratio ponitur ad hoc quia potentia proportionatur objecto. Triplex autem est potentia cognitiva. Quædam omnino separata a materia et in essendo et in operando, ut intellectus separatus. Alia conjuncta materiæ et in essendo et in operando, ut potentia organica quæ perficit materiam et non operatur nisi mediante organo, a quo in operando non separatur sicut nec in essendo. Alia est conjuncta materiæ in essendo, sed non utitur organo materiali in operando, ut intellectus noster.

Istis correspondent objecta proportionata. Nam

(15) Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 1.

(16) S. Th. 1. p. q. 5. art. 2. — quæst. 2 art. 4. — quæst. 85. art. 1. — De Anima, text. 9. 10. 11. — S. Th. 1. p. q. 77 et 78.

potentiæ omnino separatæ, ut primæ, correspondere debet quidditas omnino separata a materia. Secundæ singulare omnino materiale. Tertiæ ergo correspondet quidditas rei materialis, quæ, etsi sit in materia, tamen cognoscitur non ut in materia singulari.

Contra. Istud non potest sustineri a Theologo, quia intellectus, existens eadem potentia, cognosceret quidditatem substantiæ immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo objecto. Quod si dicas : elevabitur per lumen gloriæ ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales ; contra : objectum primum habitus continetur sub primo objecto potentiæ, vel saltem non excedit ; quia, si habitus respicit aliquod objectum quod non continetur sub primo objecto potentiæ, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiæ, sed faceret eam non esse illam potentiam, sed aliam...

Si dicas quod hæc etiam opinio poneretur a Philosopho, puta si poneret quod intellectus noster propter suî infirmitatem inter intellectus, et propter conjunctionem ejus cum virtute phantastica in supposito cognoscente, habet ordinem immediatum ad phantasiam, sicut phantasia habet ordinem immediatum ad sensum communem, et ideo, sicut virtus phantastica non movetur ab aliquo nisi quod est objectum sensus communis, licet alio modo idem objectum cognoscat, ita diceret quod intellectus noster, non tantum propter statum aliquem, sed ex natura potentiæ, non posset aliquid intelligere, nisi abstrahibile a phantasmate : contra hoc arguitur tripliciter.

11. Rejicitur prima opinio D. Thomæ.

PRIMO sic. Quia desiderium naturale est in intellectu, cognoscente effectum, ad cognoscendam causam. Et, in cognoscente causam in universali, est desiderium naturale ad cognoscendum illam in particulari et distincte. Desiderium autem naturale non est ad impossibile, ex natura desiderantis, quia tunc esset frustra. Ergo non est impossibile intellectui, ex parte intellectus, cognoscere substantiam immaterialem in particulari, ex quo cognoscit materiale quod est effectus ejus. Et ita primum objectum intellectus non excludit illud immateriale.

Secundo sic. Nulla potentia potest cognoscere objectum aliquod sub ratione communiori quam sit ratio sui primi objecti. Quod patet primo per rationem. Quia tunc illa ratio primi objecti non esset adæquata. Etiam patet per exemplum. Visus non cognoscit aliquid sub ratione communiori quam sit ratio coloris vel lucis. Nec imaginatio aliquid [cognoscit] sub ratione communiori quam sit ratio imaginabilis, quod est primum objectum ejus. Sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori quam sit ratio *entis* materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione *entis* in communi. Alioquin Metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro.

Præterea tertio, et redit in idem quasi cum secundo. Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est ejus objectum primum, vel continetur sub illo objecto. *Ens* autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro. Alias Metaphysica non esset magis scientia transcendens quam Physica. Ergo non

potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri quod sit particularius *ente*, quia tunc *ens* in se nullo modo intelligeretur a nobis.

Videtur igitur quod falsum supponitur in dicta opinione de objecto primo, et hoc, loquendo de potentia ex natura potentiæ. Ex hoc apparet quod si per viam istius opinionis solvatur prima quæstio, dicendo quod quidditas sensibilis est primum objectum intellectus, et ideo non intelligitur Deus vel *ens* immateriale, solutio innititur falso fundamento...

12. Secunda opinio : quod Deus sit primum objectum intellectus nostri adæquatum.

Alia est opinio [17] quæ ponit Deum esse primum objectum [adæquatum] intellectus. Cujus rationes fundamentales sunt:

1. Deus [18] est primum, hoc est perfectissimum inter omnia cognoscibilia. *Primum* [19] *autem in quocumque genere est causa essendi aliis in illo genere*, sicut primum calidum est causa caloris in omnibus aliis. Ergo Deus est causa cognoscendi omnium aliorum. Igitur est primum objectum intellectus.

Ad 1. Non [20] semper perfectissimum est causa respectu imperfectorum comparando imperfecta ad quodcumque tertium, sicut perfectum album non est causa visibilitatis omnibus visibilibus. Aut, si est causa, non tamen præcisa et adæquata, etsi maxime motivum, non tamen præcisum et adæ-

(17) Henricus Gandavensis. Sum. a. 22. q. 1. 2. 3. — Quodlib. 7. q. 4. — Quodlib. 13. q. 9. — Quodl. 15. q. 9.

(18) Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 1.

(19) Arist. Metaphys. 2. text. 4. (20) Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 26.

quatum. Primum autem objectum intellectus, de quo loquimur in ista quæstione, debet esse, primum et adæquatum potentiæ.

2. Unumquodque, sicut [21] se habet ad *esse*, sic se habet ad cognitionem. Sed nihil est *ens* per participationem nisi ab *ente* imparticipato. Igitur non cognoscitur [*ens* per participationem] nisi prius cognito *ente* imparticipato.

Ad 2. Dico [22] quod, si recte arguitur, debet inferri quod nullum *ens* participatum potest cognosci nisi sit *ens* ab *ente* imparticipato. Et non debet inferri quod non potest cognosci nisi per rationem *entis* imparticipati cogniti.

3. Hoc [23] confirmatur per [24] Augustinum : *Neque enim in his omnibus bonis vel quæ commemoravi vel quæ alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii præponeremus.* Videtur autem ibidem loqui de bono indeterminato negative, de quo in eodem capite dicit : *Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes : ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Quod non videtur verum nisi de bono indeterminato negative, quod scilicet non est determinabile, quale est Primum bonum.

Ad 3. Quod [Augustinus] [25] loquatur de *bono* indeterminato privative, et non de *bono* indeterminato negative, in quo *bono* indeterminato intelligitur Deus, videtur per hoc quod ibi, enumeratis multis particularibus bonis, dicit : *Bonum*

(21) Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 1. (22) Ibid. n. 26. (23) Ibid. n. 1.
(24) De Trinit. l. 8. c. 3. (25) Ibid. Oxon. n. 26.

hoc, bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum si potes. Hoc est, tolle illa contrahentia rationem *boni* ad creaturas, et vide rationem *boni* in communi, et in hoc videbis Deum, sicut in conceptu communi in quo potest naturaliter a nobis videri, et non in particulari ut hæc essentia.

13. Rejicitur secunda opinio Henrici

CONTRA. Primum [26] objectum, primitate *adæquationis*, recipit prædicationem omomnium contentorum sub eo. Deus autem non. Ergo.

Primum [27] objectum naturale alicujus potentiæ habet naturalem ordinem ad illam potentiam. Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi forte sub ratione alicujus generalis attributi, sicut ponit illa opinio [Henrici]. Ergo non est objectum primum nisi sub ratione illius attributi. Vel secundum illam opinionem quam [postea tenebo], (quod Deus non intelligitur nisi sub ratione *entis*) non habebit naturalem ordinem nisi sub tali conceptu universali. Sed particulare, quod non intelligitur nisi in aliquo communi, non est primum objectum intellectus, sed magis illud commune.

Præterea certum est quod Deus non habet primitatem adæquationis propter communitatem, ita quod [Deus] dicatur de omni objecto per se intelligibili a nobis. Ergo, si aliquam habet primitatem adæquationis, hoc erit propter virtualitatem, quia scilicet virtualiter continet omnia in se per se intelligibilia. Sed propter hoc non erit

(26) Ibid. Oxon. n. 1. (27) Ibid. n. 5.

objectum primum adæquatum intellectui nostro, quia alia entia movent intellectum nostrum propria virtute, ita quod essentia divina non movet intellectum nostrum primo ad se, secundo ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda.

Essentia divina ideo est primum objectum intellectus divini, quia ipsa sola movet intellectum divinum et ad cognoscendum se et omnia alia cognoscibilia ab ipso intellectu.

14 Resolutio quæstionis.

Ad quæstionem igitur respondeo : quod nullum potest poni primum objectum intellectus nostri naturale propter adæquationem talem virtualem. Vel igitur nullum ponetur primum objectum, vel oportet ponere primum adæquatum propter communitatem in ipso.

Quod si *ens* ponatur æquivocum creato et increato, substantiæ et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum objectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem.

Sed ponendo illam positionem quam [ponam] de univocatione *entis*, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum objectum intellectus nostri.

Ad quod intelligendum : [primo] declaro qualis sit univocatio *entis* et ad quæ est ; et [secundo quæ] ex hoc [veniunt] ad propositum.

15. Qualis sit univocatio entis et ad quæ est.

QUANTUM ad primum, dico quod non est univocum dictum in *quid* de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec [de] propriis passionibus *entis*.

De differentiis ultimis... Sicut *ens* compositum in re, componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut igitur resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam quæ sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius (alioquin hoc non esset primo actus, nec illud primo est potentia: quod enim includit aliquid potentialitatis, non primo est actus): ita oportet in conceptibus omnem conceptum, non simpliciter simplicem et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod ista resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, scilicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem qui scilicet non includit aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus tantum determinabilis est conceptus *entis*, et determinans tantum est conceptus ultimæ differentiæ. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includit alterius.

De passionibus *entis*. *Ens* sufficienter [28] dividitur tanquam in illa quæ includunt quidditative

(28) Oxon. n. 7.

ipsum, in ENS INCREATUM et in decem genera, et in partes essentiales decem generum. Quidquid sit de istis, non videtur habere plura dividentia quidditative quin sint in istis. Igitur si *unum*, ut *unum*, includat quidditative *ens*, continebitur sub aliquo istorum. Sed non est aliquid decem generum ; nec ex se est *ens* increatum, quia convenit entibus creatis ; igitur [*Ens* increatum] esset species in aliquo genere vel principium essentiale alicujus generis. Sed hoc est falsum, quia omnis pars essentialis in quocumque genere et omnis species cujuscumque generis includit limitationem; et ita quodcumque transcendens esset de se finitum, et per consequens repugnaret ENTI INFINITO nec posset dici de ipso formaliter. Quod est falsum, quia omnia transcendentia dicuntur perfectiones simpliciter et conveniunt Deo in summo.

16. Quid de univocatione entis ad primum objectum adæquatum intellectus nostri.

QUANTUM ad [29] secundum dico : Ex istis rationibus sequitur, cum nihil possit esse communius *ente*, et *ens* non possit esse commune univocum dictum *in quid* de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus *entis*, sequitur quod nihil est primum objectum [adæquatum] intellectus nostri propter communitatem *in quid* ipsius ad omne per se intelligibile.

Et tamen, hoc non obstante, dico quod *ens* est primum objectum intellectus nostri, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis.

(29) Ibid. Oxon. n. 8.

Nam omne per se intelligibile, aut includit essentialiter rationem *entis*, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem *entis*. Omnia enim genera et species et individua et omnes partes essentiales generum, et ENS INCREATUM includunt *ens* quidditative... Omnes passiones *entis* includuntur in *ente* et in suis inferioribus virtualiter. Igitur illa quibus *ens* non est univocum *in quid*, includuntur in illis quibus *ens* est sic univocum.

Et ita patet quod *ens* habet primitatem *communitatis* ad prima intelligibilia, hoc est, ad conceptus quidditativos generum, specierum, individuorum et partium essentialium omniorum istorum et ENTIS INCREATI. Et habet primitatem *virtualitatis* ad intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est, ad conceptus qualificativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.

Unde [30] breviter : *ens* est univocum omnibus. Sed conceptibus non simpliciter simplicibus est univocum *in quid* dictum de eis. Sed simpliciter simplicibus est univocus ut determinabilis vel ut denominabilis, non autem, ut dictum est, de eis *in quid*, quia hoc includit contradictionem.

Ex his apparet quomodo in *ente* concurrat duplex primitas, scilicet primitas *communitatis in quid* ad omnes conceptus non simpliciter simplices, et primitas *virtualitatis*, in se vel in suis inferioribus, ad omnes conceptus in se simpliciter simplices : et quod illa duplex primitas concurrens sufficiat

(30) Ibid. Oxon. n. 12.

ad hoc quod ipsum sit primum objectum intellectus, licet [*ens*] neutram [primitatem] habeat præcise ad omnia per se intelligibilia...

Patet igitur [31] ex dictis quod nihil potest poni ita convenienter primum objectum intellectus sicut *ens*, neque aliquid virtuale primum, neque aliquod aliud transcendens.

Sed restat unum dubium.

Si *ens*, secundum rationem suam communissimam, sit primum objectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub *ente* naturaliter movere intellectum ? Et tunc videtur quod Deus [32] naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiæ omnes immateriales. Quod negatum est. Imo negatum est de omnibus substantiis et de omnibus substantiarum partibus essentialibus, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi in conceptu *entis*.

---

(31) Ibid. Oxon. n. 23.

(32) Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem inspirari ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus ? Videtur quod non, sic : Omnis potentia habens aliquod commune pro primo objecto naturali, potest in quolibet contentum sub illo. Sed primum objectum intellectus nostri naturale est *ens* in quantum *ens*. Ergo intellectus noster potest habere actum circa quodcumque *ens*, et sic circa quodcumque intelligibile ; etiam circa *non ens*, quia negatio cognoscitur per affirmationem. — [Respondeo : Cognitio dependet ab anima cognoscente et ab objecto cognito, quia, secundum Augustinum (9 de Trinit. cap. ult. *a cognoscente et cognito paritur notitia*. Licet ergo anima habeat sufficiens activum et passivum intra se pro quanto actio respectu cognitionis convenit animæ, non tamen habet intra se sufficiens activum pro quanto actio convenit objecto, quia sic est ut tabula nuda. (Ut dicitur 3. de Anima, text. 14.) Est igitur intellectus ageus *quo est omnia facere* ; verum est in quantum actio competit animæ respectu cognitionis, et non in quantum objectum est activum.

(Oxon. Prolog. q. 1. ad 1.)

17. Quare vel Deus vel substantiæ immateriales naturaliter non possint in terris a nobis cognosci.

Respondeo : Objectum primum potentiæ assignatur illud quod adæquatur potentiæ in ratione potentiæ ; non autem quod adæquatur potentiæ ut in aliquo statu, quemadmodum primum objectum visus non ponitur illud quod adæquatur visui existenti in medio illuminato lumine candelæ præcise, sed quod natum est adæquari visui ex se quantum est ex natura sui.

Nunc autem, ut probatum est prius [33] contra primam opinionem quæ ponit quidditatem rei materialis esse primum objectum, nihil potest adæquari intellectui nostro ex natura potentiæ in ratione primi objecti nisi communissimum. Tamen, pro statu isto, ei adæquatur, in ratione motivi, quidditas rei sensibilis. Et ideo pro statu isto non naturaliter intelliget alia quæ non continentur sub illo primo motivo.

Si quæritur : Quæ est ratio istius status ? Respondeo : Status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinæ sapientiæ firmata.

Stabilitum est autem illis legibus sapientiæ quod intellectus noster non intelligat, pro statu isto, nisi illa quorum species relucent in phantasmate. Et hoc sive propter pœnam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animæ in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat opera-

(33) In questione de primo objecto intellectus, hoc est, adæquato.

tionem perfectam. Et, de facto, ita est in nobis quod quodcumque universale intelligimus, ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia quæ est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus, unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est. Tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est.

Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate, quam causam Augustinus innuit : *Quæ causa*, inquit, *est cur acie fixa ipsam [lucem] videre non possis, nisi utique infirmitas? Et quid tibi eam fecit* [34] *nisi iniquitas?* sive, inquam, hæc sit tota causa sive aliqua alia, saltem non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis ; sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum adæquatum sibi in movendo, pro statu isto, sit quidditas rei [35] sensibilis.

18. Quod anima de se actu sit intelligibilis et præsens sibi.

Concedo quod anima de se actu intelligibilis est et præsens sibi. Et hoc sequitur quod possit intelligere se, si non esset impedita. Nihil enim deficit actui primo, neque ex parte unius causæ, neque ex parte ambarum, neque ex parte unionis earum. Et ita totus actus primus de se perfectus est ad quem debet sequi iste actus secundus qui est intellectio. Et forte propter hoc dicit [36] frequenter

(34) De Trinit. l. 15. c. 27. (35) Oxon. d. 3. q. 3. n. 24.
(36) De Trinitate, l. 5. cap. 7. ; l. 10. cap. 10 ; l. 13. cap. 4.

Augustinus quod *anima novit semper se*, propter istam propinquitatem ad actum noscendi, ubi nulla est imperfectio in actu primo.

Sed quare non exit iste actus totalis primus in actum secundum, cum sit per se sufficiens principium eliciendi actum secundum ? Respondeo : quia est impedimentum quod ista causa vincere non potest, sicut quantacumque poneretur causa naturalis perfecta, nunquam tamen posset agere propter impedimentum vincens.

Sed quod est istud impedimentum ? Respondeo : intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. Et quare hoc ? Forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere. Idem dicit Commentator, et [37] Lincolniensis.

Dicunt alii [38] quod non est contra rationem actus intelligendi intellectus nostri absolute intelligere sine phantasmate, quia tunc recursus ad phantasmata esset necessarius animæ separatæ; nec contra rationem ejus ut est corpori unitus absolute, quia hoc etiam esset necessarium sibi unito corpori glorioso post resurrectionem, quod falsum est ; vel conjunctus corpori in via, quia hoc etiam esset necessarium homini in statu innocentiæ, qui tunc fuit viator. Hoc autem est falsum, cum anima ejus, quantum ad actum ejus proprium, in nullo fuisset corpori subjecta, sed super ipsum et sensus suos, tam quoad apprehensionem quam quoad appetitum, habuisset plenum dominium, ita quod

(37) Comment. 6 Ethicor. ; Lincolniensis episcopus, Robertus Grossum caput. 6 Ethic. et super 1 Posteriorum. Oxon. 2. d. 3. q. 8. n. 13.

(38) De Anima. q. 18. n. 4.

potuisset intellexisse sine phantasmate vel cum phantasmate sicut sibi placuisset; sed dicunt quod necessitas recurrendi ad phantasmata est nobis inflicta propter peccatum.

Unde sequitur ad ignorantiam nobis inflictam, et hoc juste, quia, ex quo anima se deordinavit, dimittendo divinum dominium, et se ab ejus substrahendo subjectione, rationabile fuit in pœnam hanc incidere et amittere dominium proprium quod habebat super corpus suum et super sensum. Et hæc est sententia B. Augustini, in pluribus locis, et Hug. super antiquam Hierarchiam, Eustathii super librum Ethic., et Lincoln. super librum Posteriorum, super illud verbum : *Deficiente nobis uno sensu, necesse est nobis deficere scientiam secundum illum sensum.* Aristoteles autem, quia nihil scivit de peccato illo, et invenit naturam taliter dispositam, procedens ex sensu tantum, credidit hoc nobis esse naturale, sicut intelligitur. Et ideo hoc posuit absolute, quia necesse est ad phantasmata recurrere volentem intelligere.

LIBER QUARTUS

DE VERITATE ET OBJECTIVITATE COGNITIONIS MEÆ DE REBUS EXTERNIS.

Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. (Rom. 1.) Sed rationes æternæ sunt invisibilia Dei. Ergo cognoscuntur ex creaturis. Ergo ante visionem istarum habetur certa cognitio creaturarum. (*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 2.

1. Positio quæstionis quoad mentem Henrici.

In ista [1] quæstione est opinio una talis : quod, inter intentiones generales, est per se ordo naturalis.

De duabus quæ sunt ad propositum, loquamur, scilicet : de intentione *entis* et *veri*.

Intentio prima est *entis*. Quod probatur [2] per illud : *Prima rerum creatarum est* ESSE. Et in commento primæ propositionis : *Esse est vehementioris adhærentiæ.*

Etiam probatur ratione, quia *entitas* est absoluta, *veritas* dicit respectum ad exemplar. Ex hoc sequitur quod *ens* possit cognosci sub ratione entitatis, licet non sub ratione veritatis.

Hæc etiam conclusio probatur ex parte intellectus ; quia *ens* potest concipi simplici intelligentia, et tunc concipitur illud quod verum est ; sed ratio *veritatis* non concipitur nisi intelligentia

(1) Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 2.

(2) De Causis, propositione quarta.

componente vel dividente ; compositionem autem et divisionem præcedit simplex intelligentia. Si igitur, in quæstione proposita, quæratur de notitia *entis*, sive ejus quod est verum, dicitur quod intellectus ex puris naturalibus potest sic cognoscere *verum*. Quod probatur : *Quia inconveniens est naturam esse expertem propriæ operationis*, secundum Damascenum ; et hoc magis est inconveniens in natura perfectiori et superiori, secundum [3] Philosophum, de stellis ; quia magnum inconveniens esset stellas habere virtutem progressivam, et non habere instrumenta naturalia ad progrediendum. Igitur, cum propria operatio intellectus sit intelligere *verum*, videtur inconveniens quod natura non concessit intellectui illa quæ sufficiunt ad hanc operationem.

Sed, si loquamur de cognitione *veritatis*, respondetur quod, sicut est duplex exemplar, creatum et increatum, secundum Platonem *in Timæo* (exemplar creatum est species universalis causata a re, exemplar increatum est idea in mente divina), ita est duplex conformitas ad exemplar et duplex *veritas*. Una est conformitas ad exemplar creatum, et isto modo posuit Aristoteles veritates rerum cognosci per conformitatem earum ad speciem intelligibilem. Et ita videtur [4] Augustinus ponere. Vult quod rerum notitiam specialem et generalem ex sensibilibus collectam habemus secundum quam, de quocumque occurrente, veritatem judicamus quod ipsum sit tale vel tale.

Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur omnino certa et infallibilis notitia veri-

(3) 2 de Cælo et Mundo. text. 50 et 59.

(4) 9. de Trinit. cap. 6.

tatis de re, hoc dicitur esse omnino impossibile. Et probatur triplici ratione, secundum istos.

Prima ratio sumitur ex parte *rei* de qua exemplar est extractum ; secunda, ex parte *subjecti* in quo est ; tertia ex parte *exemplaris* in se.

Prima ratio est talis : Objectum illud a quo abstrahitur exemplar est mutabile. Ergo non potest esse causa alicujus immutabilis. Sed certa notitia alicujus veritatis de aliquo habetur de eo sub ratione immutabilis. Ergo non habetur per tale exemplar. Hæc dicitur esse ratio [5] Augustini ubi vult quod a sensibilibus non est expectanda sincera veritas, quia sensibilia sine intermissione mutantur.

Secunda ratio talis est : Anima de se est mutabilis et passiva erroris. Ergo per nihil mutabilius ea potest rectificari, ne erret. Sed tale exemplar in ea est mutabilius quam sit ipsa anima. Ergo illud exemplar non perfecte regulat animam, ne erret. Hæc dicitur esse ratio [6] Augustini.

Tertia ratio : Notitiam veritatis certam et infallibilem nullus habet, nisi habeat unde possit discernere *verum* a *verisimili*, quia, si non potest discernere *verum* a *falso* vel *verisimili*, potest dubitare se falli. Sed per exemplar prædictum creatum non potest discernere *verum* a *verisimili*. Ergo. Etc. Probatio minoris. Talis species potest repræsentare se tanquam se, vel alio modo se tanquam objectum, sicut est in somniis. Si repræsentat se tanquam objectum, falsitas est ; si se tanquam se, veritas est. Igitur per talem speciem non habetur sufficiens distinctivum

(5) 83. q. q. 9.

(6) De vera religione, c. 30. 31. *Lex omnium artificum, etc.*

quando repræsentat se ut se, et quando se ut objectum, et ita nec sufficiens distinctivum *veri* a *falso*.

Ex istis concluditur quod certam scientiam et infallibilem veritatem si contingat hominem cognoscere, hoc non contingit ei aspiciendo ad exemplar a re per sensum acceptum, quantumcumque sit deputatum et universale factum, sed requiritur quod aspiciat ad exemplar increatum.

Et tunc modus ponitur iste : Deus, *non ut cognitum*, habet rationem exemplaris ad quod aspiciendo sincera veritas est. Est enim cognitum in generali attributo ; sed est ratio cognoscendi ut nudum exemplar, et propria ratio essentiæ creatæ. Qualiter autem possit esse ratio cognoscendi et non cognitum, ponitur exemplum. Quia sicut radius solis derivatur quandoque obliquato aspectu a suo fonte, quandoque directo, et ejus quod videtur in radio primo modo derivato, licet sol sit ratio videndi, non tamen ut in se [sol] est visus. Ejus autem quod videtur secundo modo in radio, sol est ita ratio cognoscendi quod etiam [ipse] est cognitus. Ita igitur lux increata angelicum intellectum quasi directo aspectu illustrat, et tunc, ut visa, est ratio videndi alia in ipsa ; intellectum autem nostrum, pro statu viæ, quasi obliquato aspectu illustrat ; ideo est intellectui nostro ratio videndi et non [est] visa.

Ponitur autem qualiter habet triplicem rationem respectu actus videndi, scilicet : lucis acuentis, et speciei immutantis, et characteris sive exemplaris configurantis.

Et ex hoc concluditur ultimo quod requiritur specialis influentia, quia, sicut illa essentia non videtur a nobis naturaliter in se, ita etiam, ut illa

essentia est exemplar respectu alicujus creaturæ, non videtur naturaliter secundum Augustinum : de videndo Deum. *In eius enim potestate est videri ; si vult, videtur, si non vult, non videtur.*

Ultimo additur quod perfecta notitia veritatis est quando duæ species exemplares concurrunt in mente : una inhærens, scilicet causata, alia illapsa, scilicet non causata in mente lucendo. De istis autem duabus speciebus rei, confecta una ratione ad intelligendum rem cujus est, mens concipit verbum perfectæ veritatis.

2. Ordo responsionum Henricum confutantium.

Ostendo primo, quod istæ rationes non sunt rationes fundamentales alicujus opinionis veræ, nec secundum intentionem Augustini, sed pro opinione Academicorum.

Secundo, ostendo quomodo illa opinio Academicorum (quæ videtur concludi per istas rationes) falsa sit.

Tertio, respondeo ad illas rationes quatenus minus concludunt.

Quarto, arguo contra conclusionem istius opinionis.

Quinto, solvo quæstionem.

Sexto, ostendo quomodo istæ rationes (quatenus sunt Augustini) concludunt illam intentionem Augustini, non autem illam ad quam hic inducuntur.

3. Rationes Henrici faciunt pro Academicis.

Primo, istæ rationes videntur concludere impossibilitatem certæ cognitionis naturalis, quia, si objectum continue mutatur, non potest haberi aliqua certitudo de ipso sub ratione

immutabilis. Imo nec in quocumque lumine posset certitudo haberi, quia certitudo non est quando objectum alio modo cognoscitur quam se habet. Ergo non est certitudo cognoscendo mutabile ut immutabile. Patet etiam quod antecedens hujus rationis, scilicet : quod sensibilia continue mutantur, falsum est. Hæc enim est opinio quæ [7] imponitur Heraclito.

Similiter si, propter mutabilitatem exemplaris quod est in anima nostra, non posset esse certitudo, cum, quidquid ponatur in anima, subjective sit mutabile, etiam ipse actus intelligendi erit mutabilis. Et ita sequitur quod per nihil in anima rectificatur anima ne erret.

Similiter, secundum [8] opinionem istam, species causata inhærens concurrit cum specie illa illabente. Sed, quando aliquid concurrit quod repugnat certitudini, non potest certitudo haberi. Sicut enim ex altera præmissa de necessario et altera de contingenti non sequitur conclusio nisi de contingenti, ita ex certo et incerto concurrentibus ad aliquam cognitionem non sequitur conclusio certa.

Item etiam patet de tertia ratione. Quia, si species illa abstracta a re concurrat ad omnem cognitionem, et non potest judicari quando illa repræsentat se tanquam se et quando se tanquam objectum : ergo quantumcumque aliud concurrat, non potest haberi certitudo per quam decernatur *verum* a *verisimili*.

Istæ igitur rationes videntur concludere omnem incertitudinem, et ita opinionem Academicorum.

(7) 4. Metaphysicæ. (8) 1. Poster. c. 21.

4. Quod conclusio Henrici non sit secundum mentem Augustini.

Quod autem ista conclusio non sit secundum mentem Augustini, probo. *Spectamina* [9] *disciplinarum quisque verissima esse nulla dubitatione concedit.* Et Boetius: *Communis* [10] *animi conceptio est, quam quisque probat auditam.* Et Philosophus: *Prima* [11] *principia sunt omnibus nota, sicut janua in domo,* quia janua neminem latet, licet interiora domus lateant. Ex his tribus auctoritatibus arguitur sic: Quod convenit omnibus alicujus speciei sequitur naturam specificam. Igitur, cum quisque habeat certitudinem infallibilem de principiis primis, et alterius cuilibet est naturaliter evidens forma syllogismi perfecti, sicut patet ex definitione syllogismi perfecti, — scientia autem conclusionis non dependet nisi ex evidentia syllogisticae illationis: igitur cuilibet naturaliter scita potest esse quæcumque conclusio demonstrabilis ex præmissis per se notis.

Secundo apparet quod Augustinus etiam concedit certitudinem eorum quæ cognoscuntur per experientiam sensuum. Unde dicit: *Absit* [12] *a nobis ut ea quæ didicimus per sensus corporis, vera esse dubitemus: per eos quippe didicimus cælum, terram, et ea quæ in eis nota sunt nobis, quantum ille qui nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit.* Si igitur non dubitamus de veritate eorum,

---

(9) Augustinus 2. Soliloquiorum.

(10. De Hebdomadibus. (11) Philosophus 2. Metaphysicæ.

(12) 15. de Trinit. c. 12.

et non fallimur, ut patet, ergo certi sumus de cognitis per viam sensus. Nam certitudo habetur quando excluditur dubitatio et deceptio.

Tertio etiam patet quod Augustinus concedit ibidem certitudinem de actibus nostris : *Sive dormiat* [13], *sive vigilet, vivit, quia etiam dormire et in somniis videre, viventis est.* Quod si dicas *vivere* non esse actum secundum sed primum, sequitur ibidem. *Si aliquis dicat* : « *Scio me vivere* », *falli non potest, etiam quotiescumque reflectendo supra primum scitum.* Et ibidem : *Si quispiam dicat* : « *Volo esse beatus* » *quomodo non impudenter respondetur* : « *Forte falleris* ? » *Et si dicat* : « *Scio me hoc velle, et hoc me scire scio* », *jam his duobus et tertium potest addere* : « *quod hæc duo sciat* », *et quartum* : « *quod hæc duo se scire sciat* », *et similiter in infinitum numerum pergere.* Et ibidem : *Si quispiam dicat* : « *Errare nolo* », *nonne, sive erret, sive non erret, eum errare nolle verum erit? Et alia,* inquit, *reperiuntur, quæ contra Academicos valent, qui nihil scriri ab homine posse contendunt.* Et sequitur ibidem : *Sunt inde libri tres nostri, primo nostræ conversionis tempore scripti, quos qui poterit et voluerit legere, lectosque intellexerit, nihil eum profecto, quæ ab eis contra perceptionem veritatis argumenta multa inventa sunt, permovebunt.* Item : *Illa quæ sciuntur,* [14] *ut nunquam etiam excidere possint, quoniam præsentia sunt, et ad naturam ipsius animæ pertinent, cujusmodi est illud : quod nos vivere sciemus.*

Et sic patet primum.

---

(13) 15. lib. c. eodem.

(14) Ibid. l. 15. c. 15.

5. Quomodo illa opinio Academicorum falsa sit.

QUANTUM ad secundum articulum, ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error Academicorum, videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus prædictis, scilicet :

Primo, de principiis per se notis et de conclusionibus ;

Secundo, de cognitis per experientiam ;

Tertio, de actibus nostris ; — an possit naturaliter haberi certitudo infallibilis ?

6. Quæ certitudo de principiis per se notis.

QUANTUM ad certitudinem de principiis, dico sic : quod termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut alter evidenter necessario alterum includat. Et ideo intellectus, componens illos terminos ex quo apprehendit eos, habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus ad ipsos terminos quorum est compositio, et etiam causam evidentem illius conformitatis. Et ideo necessario patet sibi conformitas illa, cujus causam necessariam et evidentem apprehendit in terminis. Igitur non potest esse in intellectu apprehensio terminorum et compositio eorum, quin stet conformitas illius compositionis ad terminos, sicut non potest stare albedo et albedo quin stet similitudo. Hæc autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis. Ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera. Et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum, quin stet perceptio con-

formitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptionem illius veritatis.

Confirmatur ratio ista per simile, per [15] Philosophum. Vult quod oppositum primi principii, scilicet hujusmodi : *Impossibile est idem esse et non esse*, non potest venire in intellectu alicujus ; quia tunc essent opiniones contrariæ simul in mente. Quod utique verum est de opinionibus contrariis, id est repugnantibus formaliter, quia opinio opinans *esse* de aliquo et opinio opinans *non esse* de eodem sunt formaliter repugnantes. Ita arguam in proposito repugnantiam aliquam intellectionum in mente, licet non formalem. Si enim stat in intellectu notitia totius et partis, et compositio eorum, cum ista includant (sicut causa necessaria) conformitatem compositionis ad terminos, si stat in intellectu hæc opinio : quod ista compositio sit falsa, stabunt notitiæ repugnantes non formaliter, sed notitia una stabit cum alia, et tamen una erit causa necessaria oppositæ notitiæ ad illam. Quod est impossibile. Sicut enim impossibile est album et nigrum stare simul, quia sunt contraria formaliter, ita impossibile est simul stare album et illud quod est præcisa causa nigredinis, [causa] ita necessaria quod non potest esse sine ea absque contradictione.

Habita evidentia vel certitudine de principiis primis, patet quomodo habetur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formæ syllogismi perfecti, cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis.

(15) Metaphys. 4. text. 8 et 9.

Sed numquid in ista notitia principiorum et conclusionum non errabit intellectus, si sensus decipiantur omnes circa terminos ?

7. An stet certitudo principiorum si sensus decipiantur circa terminos.

RESPONDEO quod, quantum ad istam notitiam, INTELLECTUS NON HABET SENSUS PRO CAUSA, SED TANTUM PRO OCCASIONE.

Intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus ; illa tamen accepta, [intellectus] potest simplicia virtute sua componere et, si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, [sed] non virtute sensus a quo accipit terminos exterius. Exemplum : si ratio totius et ratio majoritatis accipiantur a sensu, et intellectus componat istam [propositionem] : *Omne totum est majus sua parte*, intellectus, virtute sui et istorum terminorum, assentiet indubitanter isti complexioni, et non tantum quia vidit terminos conjunctos in re, sicut assentit isti [propositioni] : Socrates est albus, quia vidit terminos in re uniri.

Imo dico quod, si omnes sensus essent falsi aquibus accipiuntur tales termini, vel, quod plus est ad deceptionem, [si] aliqui sensus essent falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis. Utpote, si alicui cæco nato essent impressæ miraculose in somniis species albedinis et nigredinis, et illa remanerent post in vigilia, intellectus, abstrahens ab eis, componeret istam [propositionem] : *Album*

non est nigrum. Et circa istam non deciperetur intellectus, licet termini accipiantur a sensu errante, quia ratio formalis terminorum ad quam deventum est, est necessaria causa veritatis hujus negativæ [propositionis].

8. Quæ certitudo cognitorum per experientiam.

De secundis cognoscibilibus, scilicet : de cognitis per experientiam, dico quod, licet experientia non habeatur de omnibus singularibus sed de pluribus, nec quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quod ita est, et quod semper, et in omnibus. Et hoc per istam propositionem quiescentem in anima : QUIDQUID EVENIT, UT IN PLURIBUS, AB ALIQUA CAUSA NON LIBERA, EST EFFECTUS NATURALIS ILLIUS CAUSÆ. Quæ propositio nota est intellectui, licet accepisset terminos ejus a sensu errante ; quia causa non libera non potest producere, ut in pluribus, effectum ad cujus oppositum ordinatur, vel ad quem ex forma sua non ordinatur. Sed causa casualis ordinatur ad producendum oppositum effectus casualis, vel non ad istum producendum. Ergo nihil est causa casualis respectu effectus frequenter producti ab eo. Et ita, si non est libera, est naturalis.

Quod autem iste effectus evenit a tali causa producente, ut in pluribus, hoc acceptum est per experientiam, quia, inveniendo nunc talem naturam cum tali accidente, nunc cum tali, inventum est quod quantumcumque esset diversitas accidentium talium, semper istam naturam sequebatur talis effectus. Ergo non per aliquod accidens illius naturæ, sed per naturam ipsam in se consequitur talis effectus.

Sed ulterius notandum quod quandoque accipitur experientia de conclusione, puta, quod luna frequenter eclipsatur, et tunc, supposita conclusione : quia ita est, inquiritur causa talis conclusionis per viam divisionis, et quandoque devenitur ex conclusione experta ad principia nota ex terminis.

Et tunc ex tali principio noto ex terminis potest conclusio, prius tantum per experientiam nota, certius cognosci, scilicet primo genere cognitionis, quia ut deducta ex principio per se noto, sicut illud est per se notum : quod opacum interpositum inter luminosum videlicet et perspicuum, impedit luminis multiplicationem ad tale perspicuum. Et si inventum fuerit per divisionem : quod terra est tale corpus interpositum inter solem et lunam, scietur certissime, demonstratione *propter quid*, et non tantum per experientiam sicut sciebatur illa conclusio ante inventionem principii.

Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit amplius per viam divisionis ulterius invenire principium notum ex terminis, sed statur in aliquo vero, ut in pluribus, cujus extrema experimentatum est frequenter uniri, puta : quod herba talis speciei est calida ; nec invenitur aliquod medium aliud prius per quod demonstretur passio de subjecto *propter quid*, sed statur in isto sicut im primo noto propter experientiam. Tunc, licet incertitudo et fallibilitas removeantur per illam propositionem : EFFECTUS, UT IN PLURIBUS, ALICUJUS CAUSÆ NON LIBERÆ EST NATURALIS EFFECTUS EJUS : tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificæ. Et forte ibi non habetur necessaria cognitio actualis unionis extremorum, sed apti-

tudinalis. Si enim passio est res alia absoluta a subjecto, posset sine contradictione separaria subjecto, et expertus non haberet cognitionem quia ita est, sed quia aptum natum est ita esse.

9. Quæ certitudo de actibus nostris.

De tertiis cognoscibilibs, sucilicet : de actibus nostris, dico quod est certitudo de multis eorum, sicut de principiis per se notis[16]. Dicit Philosophus, de rationibus dicentium omnia apparentia esse vera, quod istæ rationes quærunt utrum nunc dormiamus, an vigilemus ? *Possunt autem idem omnes dubitationes tales omnium enim rationem hi significant esse.* Et subdit : *Rationem quærunt quorum non est ratio ; demonstrationis enim principii non est demonstratio.* Igitur per ipsum, ibidem, nos vigilare est per se notum sicut principium demonstrationis.

Nec obstat quod est contingens, quia (sicut dictum fuit aliàs) ordo est in contingentibus [ita] quod aliqua est prima et immediata ; alioquin vel esset processus in infinitum in contingentibus, vel aliquod contingens sequeretur ex causa necessaria. Quorum utrumque est impossibile. Et, sicut est certitudo de *vigilare* sicut de *per se noto*, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra, ut de *me intelligere*, de *me audire*, et sic de aliis qui sunt actus perfecti.

Licet enim non sit certitudo quod videam album extra positum, vel in tali subjecto, vel in tali distantia, quia potest fieri illusio in medio, vel in organo, et multis aliis viis, tamen certitudo est quod video, etiamsi illusio fiat in organo. Quæ

(16) 4. Metaph. text. 26.

illusio in organo maxima illusio videtur esse, puta quando actus fit in organo ipso, non ab objecto præsente, qualis natus est fieri ab objecto præsente. Et ista potentia haberet actum suum posita tali illusione vel passione, et vere esset illud ibi quod visio dicitur, sive sit actio, sive passio, sive utrumque. Si autem illusio fieret non in organo proprio, sed in aliquo proximo quod videtur organum, sicut si non fieret illusio in concursu nervorum, sed in ipso oculo fieret impressio speciei qualis nata est fieri ab objecto, adhuc visus videret, quia talis species, vel quod natum est videri in ea, videretur, quia haberet sufficientem distantiam respectu organi visus, quod est in concursu istorum nervorum. Patet, per Augustinum, quod *reliquiæ* [17] *visorum remanentes in oculo oculis clausis videntur*. Et per [18] Philosophum [patet] quod ignis, qui generatur ex elevatione oculi violenta, et multiplicatur usque ad palpebram clausam, videtur. Istæ sunt veræ visiones, licet non perfectissimæ, quia hîc sunt sufficientes distantiæ specierum ad organum principale visus.

Sed quomodo habetur certitudo eorum, quæ subsunt actibus sensus, puta : quod aliquod extra est album vel calidum quale apparet ?

10. Quæ certitudo rerum sensibus apparentium.

RESPONDEO : aut, circa tale cognitum, *opposita* apparent *diversis* sensibus ; aut non [apparent opposita], sed *omnes sensus*, cognoscentes illud, habent *idem judicium* de eo.

(17) 11. de Trinit. c. 1 et 2. (18) De sensu et sensato.

Si secundo modo, tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus et per illam propositionem præcedentem : *Quod evenit, ut in pluribus, ab aliquo, est effectus naturalis ejus si non sit causa libera.* Ergo, cum ab isto [objecto] præsente evenit ut, in pluribus, sit talis immutatio sensus, sequitur quod immutatio vel species genita sit effectus naturalis talis causæ. Et ita tale extra erit album vel calidum, vel tale quale natum est repræsentari per speciem genitam ab ipso, ut in pluribus.

Si autem diversi sensus habent diversa judicia de aliquo viso extra, puta : visus dicit baculum esse fractum, cujus pars est in aqua et pars in aere, et tactus potest experiri contrarium. Visus etiam semper dicit solem esse quantitatis minoris quam est, et omne visum a remotis esse minus quam sit. In talibus est certitudo quid verum sit, et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima certiorem omni judicio sensus, et per actus plurium sensuum concurrentes, ita quod semper aliqua propositio rectificat intellectum de actibus sensus, quis sit verus et quis fallat. In qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa, sed sicut ab occasione. Exemplum. Intellectus habet hanc propositionem quiescentem : Nullum durius frangitur ad tactum alicujus mollis sibi cedentis. Hæc est ita per se nota ex terminis quod, etiam si essent accepti a sensibus errantibus, non potest intellectus dubitare de illa propositione. Imo oppositum includit contradictionem, scilicet : quod baculus sit durior aqua et quod aqua sibi cedit. Hoc dicit uterque sensus, tam visus quam tactus. Sequitur igitur quod baculus non est fractus sicut sensus visus judicat ipsum fractum. Et ita, quis sensus errat, et quis

non circa fracturam baculi, INTELLECTUS JUDICAT PER CERTIUS OMNI ACTU SENSUS.

Similiter, ex alia parte, quod : Idem quantum applicatum quanto, omnino est æquale sibi, hoc est notum intellectui quantumcumque notitia terminorum accipiatur a sensu errante. Sed quod idem quantum possit applicari viso propinquo et remoto, hoc dicit tam visus quam tactus. Ergo quantum visum, sive prope, sive a remotis, est æquale. Igitur visus dicens hoc esse minus, errat. Hæc conclusio concluditur ex principiis per se notis, et ex actibus duorum sensuum cognoscentium, ut in pluribus, ita esse.

Et ita, ubicumque ratio judicat sensum errare, hoc judicat non per aliquam notitiam præcise acquisitam a sensibus ut a causa, sed per aliquam notitiam occasionatam a sensu in qua non fallitur, etiamsi omnes sensus fallantur, et per aliquam aliam notitiam acquisitam a sensu vel a sensibus, ut in pluribus. Quæ sciuntur esse vera per propositionem sæpe allegatam, scilicet : Quod evenit ut in pluribus, etc.

11. Directa confutatio primæ rationis Henrici.

QUANTUM ad tertium articulum, ex istis respondendum ad illas tres rationes [Henrici]. Prima ratio sumitur ex parte *rei* de qua exemplar est extractum.

Secunda, ex parte *subjecti* in quo est.

Tertia ex parte *exemplaris* id se.

Ad primam, ad illud de mutation· objecti, antecedens est falsum, nec est opinio Augustini, sed Heracliti et discipuli sui Cratyli qui nolebant

loqui, sed movere [19] digitum. Et etiam consequentia non valet, dato quod antecedens esset verum, quia adhuc, secundum Aristotelem, posset haberi certa cognitio de hoc quod omnia continue moventur. Non sequitur etiam : Si objectum est mutabile, ergo quod gignitur ab eo non est repræsentativum alicujus sub ratione immutabilis, quia mutabilitas in objecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius objecti quod est mutabile. Genitum igitur ab ipso repræsentat naturam per se. Igitur, si natura, unde natura habeat aliquam immutabilem habitudinem ad aliud, illud aliud, per suum exemplar, et illa natura, per suum exemplar, repræsentantur ut immutabiliter unita. Et ita per duo exemplaria genita a duobus mutabilibus, non in quantum mutabilia, sed in quantum naturæ, potest haberi notitia immutabilis unionis eorum.

Patet etiam quod, per repræsentativum in se mutabile, potest repræsentari aliquid sub ratione immutabilis, quia essentia Dei sub ratione immutabilis repræsentatur intellectui per aliquid omnino mutabile, sive illud sit species sive actus. Hoc patet per simile, quia finitum potest repræsentare aliquid sub ratione infiniti.

12. Directa confutatio secundæ rationis Henrici.

Ad secundam dico quod in anima potest intelligi duplex mutabilitas. Una ab affirmatione in negationem et e converso. Puta, ab ignorantia ad scientiam, vel a non intellectione ad intellectionem. Alia, quasi a contrario in contrarium. Puta, a rectitudine ad deceptionem

(19) 4. Metaph. text. 52.

et e converso. Anima autem (quoad quæcumque objecta) est mutabilis prima mutabilitate. Et per nihil formaliter in ea existens tollitur ab ea talis mutabilitas. Sed non est mutabilis secunda mutabilitate nisi circa illa complexa quæ non habent evidentiam ex terminis. Circa illa vero, quæ sunt ex terminis evidentia, mutari non potest secunda mutabilitate, quia ipsi termini apprehensi sunt causa necessaria conformitatis compositionis ad ipsos terminos. Igitur, si anima est mutabilis a rectitudine in errorem absolute, non sequitur quod nihil aliud a se potest rectificari, quia saltem rectificari potest circa illa objecta, circa quæ non potest intellectus errare apprehensis terminis.

13. Directa confutatio tertiæ rationis Henrici.

Ad tertiam, si aliquam apparentiam haberet, magis concluderet contra opinionem illam quæ negat speciem intelligibilem, quia illa species quæ potest repræsentare se tanquam objectum in somnis, est phantasma, non species intelligibilis. Igitur, si intellectus solo phantasmate utatur per quod objectum est sibi præsens, et non alia specie intelligibili, non videtur quod, per aliquid in quo objectum sibi relucet, posset discernere *verum* a *verisimili*. Sed, ponendo speciem intelligibilem in intellectu, non valet ratio, quia intellectus non potest uti illa ut per se objecto, quia non contingit uti illa in dormiendo.

Si objicias : Phantasma potest repræsentare se ut objectum ; igitur intellectus, propter illum errorem virtutis phantasticæ, potest errare vel saltem ligari ne possit operari, ut patet in somnis

et phreneticis. — Potest dici quod, si ligetur quando est talis error in virtute phantastica, non tamen errat intellectus, quia tunc non habet aliquem actum.

Sed quomodo sciet intellectus, vel erit intellectus certus quando non errat virtus phantastica, quam tamen non errare requiritur ad hoc ut intellectus non erret ? Respondeo : Ista veritas quiescit in intellectu quod POTENTIA NON ERRAT CIRCA OBJECTUM PROPORTIONATUM NISI INDISPOSITA SIT. Et notum est intellectui virtutem phantasticam non esse indispositam in vigilia tali indispositione quæ facit phantasma repræsentare se tanquam objectum, quia per se natum est intellectui quod intelligens vigilat, et ita quod virtus phantastica non est ligata in vigilia sicut in somnis.

Sed adhuc instatur contra istam certitudinem dictam de actibus, hoc modo : Videtur mihi quod videam, vel audiam, ubi tamen non video, vel audio. Ergo de hoc non est certitudo. Respondeo quod aliud est, contra negantem aliquam propositionem, ostendere eam esse veram, aliud est alicui admittenti eam, ostendere quomodo sit vera. Exemplum. Contra negantes primum principium non inducit [20] Philosophus illud inconveniens : Quod *opiniones contrariæ simul essent in animo*, quia hoc ipsi concederent sicut præmissam ; sed inducit eis alia inconvenientia manifesta eis licet non in se. Sed recipientibus primum principium ostendit quomodo sit notum primum principium, quia ita notum est quod oppositum ejus non possit evenire in mente. Quod probat, quia tunc possent opiniones con-

(20) 4. Metaphysicæ.

trariæ simul inesse. Talis conclusio est magis ibi inconveniens quam hypothesis.

Ita hic, si contendis mecum nullam propositionem esse per se notam, nolo disputare tecum. Constat enim quod tu es protervus, quia non es persuasus, sicut patet in actibus tuis, quomodo objicit [21] Philosophus. Somnians enim de aliquo quasi de proximo obtinendo et postea evigilans, non prosequitur illud sicut prosequeretur si ita esset proximus vigilando ad illud consequendum. Si autem admittas aliquam propositionem esse per se notam, oportet quod possit cognosci. Et circa quodcumque potest potentia indisposita errare, sicut patet in somnis. Igitur, ad hoc quod aliqua cognoscantur esse per se nota, oportet quod possit cognosci quando potentia est disposita, et quando non. Et, per consequens, potest haberi notitia, de actibus nostris, quod potentia est ita disposita quod illa sunt per se nota quæ apparent sibi per se nota.

Dico tunc ad formam illius cavillationis quod, sicut apparet somnianti se videre, ita posset sibi apparere oppositum unius principii per se noti speculabilis ; et tamen non sequitur quin illud principium sit per se notum. Ita non sequitur quin illud sit per se notum audienti quod audiat ; quia circa utrumque potest potentia indisposita errare, non autem potentia disposita ; ET QUANDO SIT DISPOSITA, ET QUANDO NON, HOC EST PER SE NOTUM. Aliàs non posset cognosci aliquam aliam esse per se notam, quia non posset cognosci quæ esset per se nota, utrum illa cui intellectus, sic dispositus vel sic, assentiret.

(21) 4. Metaphysicæ. text. 10. 18. 24.

14. Argumentatio contra conclusionem Henrici.

CIRCA quartum articulum, contra conclusionem opinionis, arguo sic. Quæro quid intelligit per veritatem certam et sinceram. Aut veritatem infallibilem, absque scilicet dubitatione et deceptione. Et est probatum prius et declaratum, in secundo et tertio articulis, quod illa potest haberi ex puris naturalibus.

Aut intelligit de veritate quæ est passio *entis*. Et tunc, cum *ens* possit naturaliter cognosci, ergo et *verum*, cum sit passio ejus. Et si *verum*, ergo et veritas per abstractionem, quia quæcumque forma potest intelligi ut in subjecto ; potest etiam intelligi ut in abstracto in se, et in abstracto a subjecto.

Aut tertio intelligit per veritatem conformitatem ad exemplar. Et si ad [exemplar] creatum, patet propositum. Si autem ad exemplar increatum, conformitas ad illud non potest intelligi nisi illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extremo. Ergo falsum est quod ponitur in opinione, scilicet : exemplar æternum esse rationem cognoscendi non cognitum.

Præterea [22] secundo sic. Intellectus simplex, quod intelligit confuse, potest cognoscere definitive, inquirendo definionem illius cogniti per viam divisionis. Hæc cognitio definitiva videtur perfectissima pertinens ad intellectum simplicem. Ex tali cognitione perfectissima terminorum potest intellectus perfectissime cognoscere principium, et ex principio conclusionem, et in hoc compleri videtur notitia intellectualis, ita quod

(22) 7. Metaph. text. 4.

non videtur cognitio veritatis necessaria haberi ultra veritates prædictas.

Item tertio : aut lux æterna causat aliquid prius naturaliter actu, aut non [causat aliquid].

Si sic : aut ergo in objecto, aut in intellectu. Non in objecto, quia objectum in quantum habet *esse* in intellectu, non habet *esse* reale, sed intentionale ; igitur non est capax alicujus accidentis realis. Si in intellectu, igitur lux increata non immutat ad cognoscendum sinceram veritatem nisi mediante effectu suo. Et ita æque perfecte videtur opinio communis ponere notitiam in lumine increato, sicut ista opinio, quia ponit [opinio communis] eam [notitiam] videri in intellectu agente, qui est effectus lucis increatæ, et perfectior quam esset illud lumen accidentale causatum.

Si autem nihil causat ante actum : aut ergo sola lux causat actum, aut lux cum intellectu et objecto. Si sola lux, ergo intellectus agens nullam habet operationem in cognitione sinceræ veritatis. Quod videtur inconveniens, quia ista operatio est nobilissima intellectus nostri ; ergo intellectus agens, qui est nobilissimus in animo, concurret aliquo modo ad istam actionem.

Item, [si sola lux causat actum], actus intelligendi non magis determinatur esse unius hominis quam alterius, et sic superflueret intellectus agens. Quod non est dicendum, cum ejus sit omnia facere, sicut [est intellectus] possibilis omnia [23] fieri.

Similiter etiam, secundum [24] Philosophum, intellectus *agens* correspondet in ratione activi [intellectui] *possibili* in ratione passivi. Ergo quidquid

(23) 3. de Anima. text. 19 et 18. (24) 3. de Anima.

recipit possibilis, ad illud aliquo modo se habet active intellectus agens.

Hoc etiam inconveniens, quod illatum est, concluditur ex opinione prædicta per aliam viam, quia (secundum sic opinantem) agens, utens instrumento, non potest habere actionem excedentem actionem instrumenti. Igitur, cum virtus intellectus agentis non possit [aliquid] in cognitionem sinceræ veritatis, lux æterna, utens intellectu agente, non poterit [aliquid] in cognitionem vel in actionem istius cognitionis sinceræ veritatis, ita quod intellectus agens habeat ibi rationem instrumenti.

Si dicas quod lux increata cum intellectu et objecto causet istam veritatem sinceram, hæc est communis opinio quæ ponit lucem æternam, sicut causam remotam, causare omnem certam cognitionem vel veritatem. Vel igitur erit ista opinio [Henrici] inconveniens, vel non discordat a communi opinione.

15. Solutio quæstionis.

Ad quæstionem igitur dico : quod, propter verba Augustini, oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis æternis.

Ubi primo nota, quod potest ly *in* accipi objective. Et hoc quadrupliciter.

Vel sicut in objecto proximo ;

Vel sicut in continente objectum proximum ;

Vel sicut in eo virtute cujus objectum proximum movet.

Vel sicut in objecto remoto.

16. Quibus modis veritates infallibiles videantur in regulis æternis.

Ad intellectum primi, dico quod omnia intelligibilia, actu intellectus divini, habent *esse* intelligibile. Et in eis omnes veritates de se relucent, ita quod intellectus intelligens ea et, virtute eorum, intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis, sicut in objectis, istas veritates necessarias. Illa autem, in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini, [et] sunt veritates, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt lux, quia manifestativæ, et sunt immutabiles ibi et necessariæ. Sed æternæ sunt secundum *quid*, quia æternitas est conditio existentis, et illa non habent existentiam nisi secundum *quid*. Sic ergo primo possumus dici videre ea in luce æterna, hoc est : in objecto secundario intellectus divini, quod est veritas vel lux æterna, modo exposito.

Secundus modus patet similiter, quia intellectus divinus continet istas veritates quasi liber, sicut dicit illa auctoritas [25] Augustini *quod istæ regulæ scriptæ sunt in libro lucis æternæ*, id est : in intellectu divino in quantum continet veritates istas. Et, licet ille liber non videatur, videntur tamen illæ quidditates vel veritates, quæ sunt scriptæ in illo libro. Et eatenus posset dici intellectus noster videre veritates in luce æterna, hoc est, in illo libro, sicut in continente objectum, et hoc secundum unum modum ; vel etiam in illis veritatibus quæ sunt lux æterna secundum *quid*, sicut in objectis videmus, et hoc secundum primum modum. Et alter istorum modorum videtur

(25) De Trinit. 14. cap. 15.

esse de intellectu Augustini quod *ratio* [26] *quadrati corporis manet incorruptibilis et immutabilis*, etc. Non autem manet talis nisi ut est objectum secundarium intellectus divini.

Contra tamen primum modum est dubium. Si enim non videmus istas veritates ut in intellectu divino, quia non videmus intellectum divinum, quomodo dicemur videre in luce increata, ex hoc quod videmus in tali luce æterna secundum *quid*, quæ habet *esse* in luce increata sicut in intellectu cognoscente ?

Huic respondet tertium membrum, quod illa ut sunt objectum secundarium intellectus divini, non habent *esse* nisi secundum *quid*. Operatio autem vere realis non competit præcise alicui enti secundum *quid* virtute sui ; sed, si aliquo modo competit sibi, hoc oportet esse virtute alicujus cui competit esse *simpliciter*. Igitur istis objectis secundariis non competit movere intellectum præcise nisi in virtute *esse* intellectus divini, quod est *esse simpliciter*, et per quod ista habent *esse* secundum *quid*. Sic igitur in luce æterna secundum *quid*, sicut in objecto proximo, videmus; sed in luce increata videmus secundum tertium modum, sicut scilicet in causa proxima cujus virtute objectum proximum movet.

Juxta hoc etiam posset dici quod, quantum ad tertium modum, videmus in luce æterna sicut in causa proxima objecti in se. Nam intellectus divinus producit ista actu suo in [eorum] *esse* intelligibili. Et actu suo dat huic objecto *esse* tale et illi tale, et, per consequens, dat eis talem rationem objecti per quam rationem primo mo-

(26) 12. de Trinit. cap. 14.

vent intellectum ad cognitionem talem certam. Et, quod proprie posset dici intellectum nostrum videre in luce æterna, quia lux est causa objecti, apparet per simile ; quia proprie dicimur intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit nisi causa activa, scilicet vel faciens objectum in actu, vel virtute cujus objectum movet, vel utrumque. Ista igitur duplex causalitas intellectus divini, qui est vera lux increata, videlicet [illud] quod producit objecta secundaria in *esse* intelligibili, et quod est illud virtute cujus objecta secundaria, etiam producta, movent actualiter intellectum, potest quasi integrare unum tertium membrum de causa, propter quam dicamur vere videre in luce æterna.

Et si objicias, contra istos duos modos integrantes, tertium membrum de causa, quia tunc magis videtur quod diceremur videre in Deo volente, vel in Deo, ut voluntas est, quam in Deo, ut lux est, quia voluntas divina est principium immediatum cujuslibet actus ad extra, respondeo : Intellectus divinus, inquantum aliquo modo prior est actu voluntatis divinæ, producit ista objecta in *esse* intelligibili ; et ita, respectu istorum, videtur esse causa mere naturalis, quia Deus non est causa libera respectu alicujus, nisi quod præsupponit ante se aliquo modo voluntatem seu actum voluntatis. Et sicut intellectus, ut prior actu voluntatis, producit objecta in *esse* intelligibili, ita, ut prior causa, videtur cooperari illis intelligibilibus ad earum effectum naturalem, ut scilicet [intelligibilia] apprehensa et composita causent apprehensionis conformitatem ad se. Videtur igitur quod contradictionem includat aliquem intellectum talem compositionem formare, et compositionem non esse conformem terminis,

licet possibile sit illos terminos non concipere, quia, licet Deus voluntarie coagat ad hoc quod [noster] intellectus terminos componat, vel non, tamen, cum composuerit, ut illa compositio sit conformis terminis, hoc videtur necessario sequi rationem terminorum quam habent ex intellectu Dei, causante illos terminos [in] *esse* intelligibili.

Et, ex isto, apparet qualiter non est necessaria specialis illustratio ad videndum in regulis æternis, quia Augustinus non ponit in eis videri nisi vera quæ sunt necessaria ex vi terminorum. Et in talibus est maxima necessitas, tam causæ remotæ quam proximæ respectu effectus, puta, tam intellectus divini ad objecta moventia quam illorum objectorum ad veritatem complexionis de eis. Et, licet etiam non sit tanta necessitas ad perceptionem illius veritatis quod oppositum includat contradictionem, tamen necessitas est ex parte causæ proximæ, coassistente sibi causa remota ; quia termini, apprehensi et compositi, nati sunt naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos ; etiamsi ponatur quod Deus coagat terminis ad istum effectum influentia generali, non tamen [agit] necessitate naturali.

17. Declaratur mens Augustini.

Assumptum de intentione [27] Augustini patet per ipsum. Loquitur de Philosophis infidelibus : *Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte attingere : quod Chris-*

(27) 4. de Trinit. cap. 15.

tianos multos ex fide interim sola viventes, nondum potuisse deridenl. Igitur vult : Christiani credita non vident in regulis æternis ; sed Philosophi vident in illis necessaria multa. Idem : *Non qualis* [28] *sit uniuscujusque hominis mens*, etc... Quasi dicat : contingentia non videntur ibi, sed necessaria. Et arguit contra istos [29] Philosophos : *Numquid quia verissime disputant, et documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quæ semina singulorum in exordiis*, etc.? *Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quæsierunt, et ab aliis experta atque conscripta crediderunt* ? Ergo intelligit quod per regulas æternas non cognoscuntur illa contingentia, quæ tantum per sensus cognoscuntur vel per historias creduntur. Et tamen specialis illustratio magis requiritur in credendis contingentibus quam in cognoscendis necessariis. Imo ibi maxime removetur illustratio specialis et sufficit sola generalis.

Contra quid igitur dicit Augustinus quod *paucorum* [30] *est pervenire mentis acie ad rationes intelligibiles*; et : *quod non nisi* [31] *puræ animæ ad illas pertingunt* ; respondeo : Ista puritas non debet intelligi a vitiis, quia vult [32] quod injustus videt in regulis æternis quid in his sentiendum sit ; et vult [33] quod Philosophi viderunt veritatem in regulis æternis sine fide, et, *quæstione eadem*, vult quod nullus potest esse sapiens sine cognitione

(28) 9. de Trinit. cap. 6.
(29) 4. de Trinit. cap. 16.
(30) 12. de Trinit. c. 14.
(31) 83 q. q. 46.
(32) 15. de Trinit. cap. 15.
(33) 4. de Trinit. cap. 15.

idearum, eo modo quo Platonem forsan concederet esse sapientem. Sed ista puritas debet intelligi elevando intellectum ad considerandum veritates ut relucent in se, non tantum ut relucent in phantasmate.

Ubi considerandum quod res sensibilis extra causat phantasma, confusum et unum per accidens, in virtute phantastica representans scilicet rem secundum quantitatem, figuram, colorem et alia accidentia sensibilia. Et, sicut phantasma representat tantum confuse et per accidens, ita multi percipiunt tantum *ens* per accidens. Veritates autem puræ præcise sunt tales ex propria ratione terminorum, in quantum illi termini abstrahuntur ab omnibus per accidens conjunctis cum eis. Non enim hæc propositio : *Omne totum est majus sua parte*, primo vera est, ut *totum* est in lapide vel ligno, sed ut *totum* abstrahitur ab omnibus quibus conjungitur per accidens. Et ideo intellectus, qui nunquam intelligit totalitatem nisi in conceptu per accidens, puta in totalitate lapidis vel ligni, nunquam intelligit sinceram veritatem hujus principii, quia nunquam intelligit præcisam rationem termini per quam est veritas.

Paucorum igitur est pertingere ad rationes æternas, quia paucorum est habere intellectiones per se ; et multorum est habere conceptus tales per accidens. Sed isti non dicuntur distingui ab aliis per specialem illustrationem, sed per meliora naturalia ; quia habent intellectum magis abstrahentem et perspicaciorem ; vel propter majorem inquisitionem, per quam æque ingeniosus pervenit ad cognoscendum illas quidditates quas alius non inquirens non cognovit. Et isto modo intelligitur illud Augustini de vidente in monte, et vi-

dente inferius aerem nebulosum, et superius aerem [34] sincerum. Qui enim tantum intelligit se per conceptus per accidens, ipse est quasi in valle positus, circumdatus aere nebuloso ; sed qui separat quidditates, intelligendo præcise eas conceptu per se, quæ tamen relucent in phantasmate cum multis aliis accidentibus adjunctis, ipse habet phantasma inferius, scilicet aerem nebulosum, et ipse est in monte, in quantum cognoscit illam veritatem et videt verum supra, vel istam veritatem superiorem in virtute intellectus increati, quæ est lux æterna.

Et isto ultimo modo potest concedi quod cognoscuntur veritates sinceræ in luce æterna sicut in objecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum. Et ideo ab ipsa sumuntur principia tam speculabilia quam practica. Et ideo cognitio omnium, tam speculabilium quam practicabilium, per principia sumpta a luce æterna ut cognita, est perfectior et purior cognitione sumpta per principia in genere proprio, et est eminentior alia quacumque. Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad Theologum.

Cognoscere enim triangulum habere tres, ut est quædam participatio Dei et habens talem ordinem in universo quod quasi exprimit perfectionem Dei, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres quam per rationem trianguli. Et ita cognoscere quod temperate vivendum sit propter beatitudinem consequendam, quæ est attingendo Dei essentiam in se, est perfectius cognoscere istud cognoscibile practicum quam est

(34) 9. de Trinit. cap. 6.

principium aliquod in genere moris, puta per hoc quod honeste vivendum sit. Et isto modo loquitur Augustinus de luce increata ut cognita. Seipsum alloquens ait : *Nempe* [35] *ergo multa vera vidisti, eaque discrevisti ab illa luce qua tibi lucente vidisti ; attolle oculos in ipsam lucem, et eos in eam fige si potes ; sic enim videbis quid distet nativitas Verbi Dei a processione Doni Dei.* Et paulo post : *Hæc et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa monstravit. Quæ igitur causa est cur acie fixa ipsam videre non possis, nisi utique infirmitas,* etc., etc. ?

Ex dictis patet ad omnes auctoritates Augustini in oppositum ; et, secundum aliquem dictorum modorum videndi, exponi possunt auctoritates Augustini, quæ occurrunt de ista materia.

Augustini [36] [videlicet sequentia] : *Sed intuemur,* inquit, [37] *inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* Et ibidem : *Aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur cum recte aliquid approbamus vel improbamus.* Et ibidem : *Artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes.* Et ibidem : *In illa* [38] *igitur æterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus,* etc... *aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum*

(35) 15. de Trinit. cap. 27. (36) Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 1.
(37) 9. de Trin. cap. 6. (38) 9. de Trinit. cap 7.

apud nos habemus. Item : *Sed sublimioris* [39] *rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas.* Item : *Non autem solum* [40] *rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus, manent intelligibiles incorporalesque rationes,* etc.

Et quod intelligat, [objicit Henricus], ibi de rationibus æternis vere in Deo et non de primis principiis, videtur per hoc quod ibidem dixit quod paucorum est ad illas pervenire. Si autem intelligeret de primis principiis, non est paucorum ad illa pervenire, sed multorum, quia omnibus sunt nota.

Item, loquens de injusto, qui recte multa laudat et vituperat in moribus hominum, ait, *quibus* [41] *ea tandem regulis judicant,* etc. Et in fine subdit : *Ubi ergo scriptæ sunt nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur.* Liber ille lucis est intellectus divinus. Igitur vult quod in illa luce injustus videat, quæ sunt juste agenda. Et [vult] quod per aliquid impressum ab illa videtur, quia ibidem dicit : unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur. Sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit ; igitur in illa luce videmus a qua imprimitur in cor hominis justitia. Illa autem est lux increata.

Item : *Si ambo* [42] *videmus verum, nec ego utique in te nec tu in me,; sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate.* Multæ

(39) 12. de Trinit. cap. 2 et 3. (40) 12. de Trinit. cap. 14.
(41) 14. de Trinit. cap. 15. (42) 12. Confessionum. cap. 25.

autem aliæ sunt auctoritates Augustini in multis locis ad probandum hanc conclusionem.

[Hæc Henricus, qui ad probandum quod] aliqua veritas certa et sincera cognosci non potest naturaliter ab intellectu viatoris absque speciali illustratione lucis increatæ, [exinde sumit tres rationes]. Prima ratio sumitur ex parte *rei* de qua exemplar est extractum. Secunda ex parte *subjecti* in quo est. Tertia ex parte *exemplaris* in se.

18. Quomodo tres rationes adductæ per Henricum concludant intentionem Augustini, non Henrici.

De sexto [43] articulo videndum est quomodo illæ tres rationes factæ pro prima opinione, aliquid veri concludunt, in quantum accipiuntur ab Augustino, licet non concludant illam conclusionem falsam ad quam inducuntur.

Ubi sciendum est quod a sensibilibus, sicut a causa per se et principali, non est expectanda sincera veritas ; quia notitia sensus est circa aliquid per accidens, ut dictum fuit, licet actus sensuum aliqui sint certi et veri. Sed virtute INTELLECTUS AGENTIS, QUI EST PARTICIPATIO LUCIS INCREATÆ, ILLUSTRANTIS SUPER PHANTASMATA, cognoscitur quidditas rei ; et ex hoc habetur sinceritas vera. Et per hoc solvitur primum argumentum Henrici, et secundum intentionem Augustini non plus concludit.

Ad secundam rationem Henrici dico quod anima mutabilis est ab uno actu disparato ad alium, secundum diversitatem objectorum et

(43) Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 24.

suam illimitationem, et immaterialitatem, quia est respectu cujuslibet *entis*. Similiter ab actu in non actum, quia non semper est in actu : sed respectu primorum principiorum, quorum veritas nota est ex terminis et conclusionum evidenter deductarum ex terminis, non est mutabilis a contrario in contrarium, scilicet a vero in falsum. Regulæ enim in lumine intellectus agentis intellectum rectificant, et ipsa species intelligibilis terminorum, licet in essendo sit mutabilis, in repræsentando tamen in lumine intellectus agentis, immutabiliter repræsentat ; et per duas species intelligibiles cognoscuntur termini primi principii, et ita illa unio est vera et certa evidenter.

Ad tertium, dicendum quod concludit contra eum, quia non ponit nisi speciem sensibilem vel phantasma ; non autem concludit de specie intelligibili repræsentante quidditatem.

Dicendum autem quod, si potentiæ sensitivæ non sunt impeditæ, species sensibiles veraciter repræsentant rem ; sed, in somno, potentiæ sensuum exteriorum sunt ligatæ ; ideo virtus imaginativa, conservans species sensibiles, secundum diversitatem fluxus humorum capitis, apprehendit eas tanquam res quarum sunt similitudines, quia vim rerum habent, secundum Philosophum : de motibus [44] animalium.

Non plus concludit tertia ratio.

(44) 4. de Animalibus.

SECUNDA PARS

De Cognitione Mea

ENTIS INFINITI

DE COGNITIONE MEA

Entis Infiniti

TRES LIBRI

V. De cognoscibilitate Dei.

VI. De medio cognitionis nostræ Dei.

VII. De demonstratione nostra Dei apodictica.

LIBER QUINTUS

DE COGNOSCIBILITATE DEI.

Domine Deus noster, Moysi servo tuo de tuo nomine filiis Israel proponendo a Te, doctore veracissimo, sciscitanti, sciens quid de Te posset concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti : EGO SUM QUI SUM. (Exod. 3.).

Tu es verum *esse* ; Tu es totum *esse*. Hoc credo ; hoc, si mihi esset possibile, scire vellem. Adjuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero *esse* quod Tu es, possit pertingere ratio nostra naturalis, ab *ente* quod de Te prædicásti, inchoando.

(*De primo Principio, cap. 1.*).

1. Positio quæstionis.

De cognoscibilitate [1] Dei, quæro : Primo : Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris ?

[Secundo] : An aliquod [2] infinitum, sive an Deum esse sit per se notum ?

[Tertio] : Utrum aliquem [3] conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere in quo conceptu simplici concipiatur Deus ?

---

(1) Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1. (2) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 1.

(3) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 2.

2. An Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris intuitive.

Quod [4] non. — [Objicitur] : 1. Philosophus : *Phantasmata* [5] *se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum.* Igitur intellectus nihil intelligit nisi cujus phantasma potest per sensus apprehendere. Deus autem non habet phantasma.

Ad 1. Dico [6] quod illa comparatio Philosophi debet intelligi in quantum ad primam motionem intellectus ab objecto. Ibi enim phantasmata cum intellectu agente habent vicem primi objecti moventis. Sed non debet [hoc] intelligi quantum ad omnem actum sequentem motionem primam.

Potest enim intellectus abstrahere objectum inclusum in *aliquo* primo movente, et considerare illud abstractum, non considerando illud a quo abstrahit. Et, considerando illud sic abstractum, considerat commune sensibili et insensibili. Et in illo considerat insensibile *in universali* sicut et sensibile. Et potest considerare istud abstractum et aliud abstractum cum quo fit proprium alteri, scilicet insensibili. Sed sensus non est abstractivus. Et ideo in omni actu, tam primo quam secundo, requirit aliquod objectum primum movens, quomodo non se habet phantasma ad intellectum.

2. Item : *Sicut se* [7] *habet oculus* [8] *noctuæ ad lucem solis, sic intellectus noster ad ea quæ sunt manifestissima naturæ.* Sed ibi est impossibilitas. Ergo et hic.

---

(4) Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1

(5) De Anima. 3. text. 20. 39

(6) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 19.

(7) Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1.

(8) Arist. 2. Metaph. text. 1.

Ad 2. Licet [9] multipliciter posset exponi auctoritas Philosophi, dico tamen quod oculus noctuæ non habet cognitionem nisi intuitivam et naturalem. Et quantum ad istas duas conditiones potest exponi auctoritas Philosophi de impossibili ; quia, sicut impossibile est illi oculo naturaliter et intuitive considerare objectum illud, sic intellectui nostro est impossibile naturaliter et intuitive cognoscere Deum.

3. An Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris arguitive.

Quod [10] ita. *Metaphysica* [11] *est Theologia de Deo.* Ergo. Similiter in actu ejus, scilicet in consideratione actuali substantiarum separatarum, [Philosophus] ponit felicitatem [12] humanam.

[Objicitur] : 1. Gregorius : [13] *Quantumcumque mens* [14] *nostra in contemplatione Dei profecerit, non ad illud quod ipse erit, sed ad illud quod sub ipso est, attingit.*

Ad Gregorium [15] dico quod non debet intelligi quod contemplatio [Dei] sistat sub Deo in aliqua creatura, quia hoc esset frui utendis, quod esset summa perversio secundum [16] Augustinum. Sed

---

(9) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n 19.

(10) Ibid. q. 1. n. 2 (11) Arist. Metaphys. l. 5. text. 2.

(12) 10. Ethicorum. cap. 10. (13) Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1.

(14) Ibid. q. 2. n. 20. (15) Super Ezechielem. l. 1. hom. 8.

(16) Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem. Utimur ea, quam referimus ad id unde voluptas capienda est. Omnis itaque humana perversio, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quæ virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. (S. August. 83 qq. q. 30.)

conceptus illius essentiæ sub ratione *entis* est imperfectior conceptu illiusmet essentiæ, ut *hæc* essentia est. Et quia imperfectior est, ideo est inferior in intelligibilitate. Contemplatio autem, de lege communi, stat in tali conceptu communi. Et ideo stat in aliquo conceptu qui est minoris intelligibilitatis quam Deus in se, ut *hæc* essentia. Et ideo debet intelligi ad aliquid quod est sub Deo, hoc est : ad aliquid in ratione intelligibilis, cujus intelligibilitas est inferior intelligibilitate Dei in se, ut *hæc* essentia singularis.

[Objicitur[17]]: 2. *Infinitum, in quantum*[18] *infinitum, est ignotum.* Et *infinita non contingit*[19] *cognoscere*, Ergo nec Infinitum, quia eadem videtur esse propositio intellectus ad Infinitum et ad infinita, quia æqualis excessus, vel non minor, quia utrobique est infinitas.

Ad 2. Dico[20] quod infinitum potentiale est ignotum, quia unumquodque est cognoscibile in quantum est in actu. Non tamen ita est ignotum quod repugnat sibi intelligi ab intellectu infinito. Sed non potest Infinitum cognosci ab aliquo intellectu cognoscente ipsum secundum modum suæ infinitatis. Modus enim suæ infinitatis est accipiendo alterum post alterum. Et intellectus qui cognosceret hoc modo alterum post alterum, cognosceret semper aliquod finitum et nunquam infinitum. Intellectus tamen infinitus potest cognoscere totum illud simul, non partem post partem.

Et, cum arguitur de infinitis et Infinito, dico quod non est simile; quia cognitio objectorum

(17) Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1. (18) Arist. Physic. l. 1. text. 35.
(19) Arist. Metaphys. l. 2. text. 11. et 12.
(20) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 20.

infinitorum numeraliter concluderet infinitatem potentiæ cognoscentis... Sed intellectio alicujus infiniti intensive non concludit infinitatem actus, quia non oportet actum habere talem modum qualem habet objectum, quia actus sub ratione finiti potest esse ad objectum sub ratione infiniti, nisi esset actus comprehensivus. Et concedo quod talem actum circa objectum infinitum non habemus, nec est possibile.

4. An Deus sit naturaliter cognoscibilis a nobis arguitive a priori.

Sed : An aliquod infinitum, sive an Deum esse, sit per se notum ? — Per se [21] notum non potest ab aliquo negari. Sed : *Dixit insipiens* [22] *in corde suo : Non est Deus.* Item Avicenna : *Deum esse* [23] *non est per se notum nec desperatum cognosci.*

[Sed objicitur] : Illud [24] quo nihil majus cogitari potest esse, est per se notum. Deus autem est hujusmodi secundum [25] Anselmum. Illud autem non est aliquod finitum. Ergo infinitum. Prima probatur : quia oppositum prædicati repugnat subjecto. Si enim non est in re, non est quo majus cogitari non potest, quia, si esset in re, majus esset quam si non esset in re sed tantum in intellectu.

Dico [26] quod Anselmus non dicit illam propositionem esse per se notam. Quod apparet, quia non potest inferri ex deductione ejus quod ista propositio sit vera, nisi ad minus per duos syllogismos.

(21) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 2.
(22) Psalm. 13. et 52
(23) Metaph. 1.
(24) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 1.
(25) Prosol. 2.
(26) Ibid. n. 8.

Quorum alter iste est : Omni non-ente *ens* est majus. Summo nihil est majus. Ergo nullum summum est non-*ens* : ex obliquis in secundo secundæ. Alius syllogismus est iste : Quod non est non-*ens*, est *ens*. Summum non est non-*ens*. Ergo est *ens*.

Ad probationem majoris, dico quod major non est per se nota. Cum probatur : quia oppositum prædicati repugnat subjecto, — dico : quod non est per se evidens oppositum prædicati repugnare subjecto, nec per se evidens est subjectum habere conceptum simpliciter simplicem, vel quod partes illius uniantur in effectu. Et ambo ista requiruntur ad hoc quod propositio ista esset per se nota.

Quomodo [27] autem ratio [Anselmi] valeat ? [Respondeo] : Quare intellectus, cujus objectum est *ens*, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum ? Imo [tale] videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa ejus primum objectum, cum discordia in sono ita faci iter offendat auditum. Si enim est disconveniens, statim percipitur et offendit. Cur nullus intellectus

(27) Prosol. 2. Dixit insipiens in corde suo : non est Deus. Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit. Quod audit et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiam si non intelligat aliud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Convincitur ergo insipiens esse vel intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia, hoc cum audit, intelligit. Et quidquid intelligitur in intellectu est Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu : idipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, imo suum objectum primum destruente ?

Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de *summo cogitabili*. Et intelligenda est ejus descriptio sic : Deus est, quo cogitato sine contradictione, majus cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit : sine contradictione, patet. Nam in cujus cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia tunc sunt duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum.

Summum cogitabile prædictum sine contradictione esse in re, probatur primo de *esse* quidditativo, quia in tali cogitabili summo summe quiescit intelligens. Ergo in ipso summe est ratio primi objecti intellectus, scilicet *entis*. Et hoc in summo.

Et arguitur ultra quod illud sit loquendo de *esse* existentiæ, quia summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset *esse* : quia est cogitabile possibile ; et non posset esse : quia repugnat rationi ejus esse ab alia causa.

Majus igitur cogitabile est quod est in re, quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intelligendum quod idem, si cogitetur, per hoc sit majus cogitabile si existat. Sed omni quod est in intellectu, tantum majus est aliquod cogitabile quod est in re, vel quod existit.

Vel aliter coloratur sic : *Majus cogitabile* est quod existit ; idest : *perfectius cognoscibile*, quia visibile sive intelligibile [est] intellectione intuitiva. Quod autem non existit, nec in se nec in nobiliori cui nihil addit, non est actualiter visibile. Visi-

bile autem est perfectius cognoscibile, non visibili sed tantum intelligibili abstractive. Ergo perfectissimum cognoscibile existit.

5. An Deus sit naturaliter cognoscibilis a nobis arguitive a posteriori, per negationem.

In [ista] [28] quæstione non est distinguendum quod Deus possit cognosci *negative*, non *affirmative*, quia negatio [29] non cognoscitur nisi per affirmationem. Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus incompossibilia aliqua ab illis affirmationibus, sicut non removemus [a Deo] compositionem nisi quia attribuimus [Deo] simplicitatem, vel aliquid aliud.

Negationes etiam tantum non summe amamus. Similiter etiam aut negatio concipitur præcise, aut ut dicta de aliquo. Si præcise concipitur negatio, ut *non-lapis*, hoc æque convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de *ente* et [de] *non-ente*. Igitur in hoc non intelligitur Deus magis quam nihil vel chimæra.

Si intelligitur *non-lapis* de aliquo, tunc quæro : Ille conceptus substratus de quo intelligitur ista negatio esse vera, aut est conceptus affirmativus, aut negativus.

Si est affirmativus, habeo propositum.

Si negativus, quæro ut prius : Aut negatio concipitur præcise, aut ut dicta de aliquo. Si primo modo, hoc æque convenit nihil sicut Deo. Si ut dicta de aliquo ; tunc sicut prius.

Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam

(28) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n n. 1. 8 32.

(29) 2. Periherm. in. fine et 4. Metaphys. text. 2, et 16.

nihil, vel STABITUR IN ALIQUO CONCEPTU AFFIRMATIVO QUI EST PRIMUS.

6. An sciatur Deus per nomina significantia positionem vel privationem.

NULLUS potest [30] imponere nomen rei nisi qui novit rem. Et hoc dicitur quia : *Voces sunt earum quæ sunt in anima, passionum notæ.* Nunc autem aliquando contingit quod nominaliter aliquid multis positivum est, quod secundum veritatem est privatio quamvis significetur nomine positivo ; quia habitus sibi contrarius dicit naturam positivam.

Corporeum enim dicit, secundum rem, privationem ; *incorporeum* [dicit] positivum. Et, cum notiora sint corporea naturaliter quam incorporea, in compositis ex materia et forma, *unum*, secundum veritatem, habitus quidam est a forma rei partes continente causatus, Et ille habitus significatur nomine *unius*. Divisio autem eorum, secundum veritatem, est privatio illius habitus ; et significatur nomine *multitudinis*. Unde *multum* est *ens* aliquo modo in se divisum ; *unum* autem est *ens* in se indivisum. Et ideo dicit [31] Boetius : *Cum autem forma materiæ unitur, necessario ex conjunctione utriusque aliquid unum constituitur, in qua constitutione illud unum non permanet nisi quamdiu unitas formam cum materia tenet.* Ergo, secundum hoc, destructio rei omnino est illud quod [est] separatio a forma et materia, quæ est ei causa non contraria.

---

(30) De rerum Principio q. 16. nn. 5 et 6. — 1. Perih. c. 1.

(31) De Unitate et Uno. cap. I.

Ex quo patet quod, cum multitudo surgat ex diversitate unitatis et compositionis, *multitudo* dicit privationem habitus importatam per unitatem et compositionem. Et, quia (ut dixi) secundum quod res novimus, eis nomina imponimus, ideo cum compositiones, causæ et partes, sint nomina magis nota, ideo etiam illud quod importatur nomine *multitudinis*, etiamsi dicat privationem respectu illius quod importatur nomine *unitatis*, (quia nomina positiva magis sunt nobis nota) ideo illud significamus nomine positivo, quod est *divisio*. Et illud quod significatur nomine *compositi* seu *unius*, (quia est nobis minus notum) significamus nomine privativo per indivisionem, quia *multitudo* est quædam divisio. *Unitas* autem est quædam indivisio, sicut jam dixi, quia substantia incorporea dicit habitum positivum respectu substantiæ corporæ, et hæc respectu ejus dicit privationem.

Etenim, quia substantia corporea est nobis magis nota quam incorporea, illam nominamus per modum positivum ; aliam per modum privativum. Sic etiam quamvis entitas creaturæ, quæ est finita et limitata, dicat privationem respectu Entitatis Divinæ, quæ est infinita ; tamen, quia nobis est magis nota entitas creaturæ quam Entitas Divina, ideo nominamus eam nomine positivo, cum dicimus quod est *finita* et *limitata* ; et Entitatem Dei nominamus secundum modum significandi privative, cum dicimus quod est *infinitus*, *illimitatus* et *incircumscriptus*. Quamvis ista nomina dicant realem positionem, tamen, quantum ad modum significandi, dicunt privationem.

8. Quomodo veniat quæstio de cognitione naturali Dei arguitiva a posteriori per positionem.

Non est [32] distinguendum de cognitione [Dei] *si est* et *quia est*; quia, in proposito, quæro conceptum simplicem de quo cognoscatur esse per actum intellectus componentis et dividentis. Nunquam enim cognosco de aliquo *si est*, nisi habeam aliquem conceptum illius extremi de quo cognosco esse. Et de isto quæritur hîc.

Nec oportet distinguere de *si est*, ut est quæstio de veritate propositionis, vel ut est quæstio de *esse* Dei ; quia, si potest esse quæstio de veritate propositionis in qua *esse* tanquam prædicatum quæritur de subjecto, ad concipiendum veritatem illius quæstionis oportet præconcipere terminos illius quæstionis. Et de conceptu simplici illius subjecti, si est possibilis naturaliter, nunc est quæstio.

Nec valet distinguere de conceptu naturali et supernaturali : quia quæritur de naturali. Nec valet distinguere de naturali, loquendo de natura absolute, vel de natura pro statu isto : quia quæritur præcise de cognitione pro statu isto.

Nec valet distinguere de cognitione Dei in creatura vel in se : quia, si cognitio habeatur per creaturam ita quod cognitio discursiva incipiat a creatura, quæro in quo termino sistitur ista cognitio. Si in Deo in se, habeo propositum, quia illum conceptum Dei in se quæro.

Si non sistitur in Deo in se sed in creatura, tunc idem erit terminus et principium discursus, et ita nulla notitia habetur de Deo.

---

(32) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 2.

Est igitur mens quæstionis ista :

UTRUM ALIQUEM CONCEPTUM SIMPLICEM POSSIT INTELLECTUS VIATORIS NATURALITER HABERE, IN QUO CONCEPTU SIMPLICI CONCIPIATUR DEUS ?

9. In intellectu viatoris absolute possibilis est conceptus Dei proprius.

DICO igitur [33] ad quæstionem quod in intellectu viatoris absolute est possibilis conceptus Dei proprius, quia hoc posset Deus creare infundendo lumen proportionale. Talem tamen conceptum non potest intellectus noster acquirere sua cognitione naturali. Et ideo dico quod Deus non est a viatore cognoscibilis secundum aliquem conceptum sibi proprium, ut Deitas est, sed secundum aliquem conceptum communem a creaturis abstractum.

Hoc autem declaratur. Nam quadrupliciter potest aliquod objectum cognosci, ut homo, uno modo, secundum conceptum suum quidditativum, et secundum *humanitatem* ; alio modo, secundum conceptum communem sibi et aliis speciebus, ut secundum conceptum *animalis* vel *substantiæ* ; tertio modo, per accidens, ut in sua passione, sicut cum cognoscitur in quantum *visibilis* ; quarto modo, in respectu ad aliud, sicut cognoscitur quod est nobilissimus animalium.

Sic quadrupliciter potest Deus cognosci. Uno modo secundum suum conceptum quidditativum, vt in quantum *Deitas* est. Alio modo, secundum conceptum communem sibi et creaturis, ut per rationem *entitatis*. Tertio modo, velut per acci-

(33) Paris. 1. d. 3. q. 1. nn. 8 et 9.

dens, ut quando cognoscitur sub ratione aliqua attributali *bonitatis* seu *veritatis*, quæ secundum Damascenum [34], *non dicunt essentiam, sed quasdam dispositiones circa essentiam.* Quarto modo per respectum *eminentiæ* et *causalitatis* ad creaturam.

Cognitio vero ista, qua sic cognoscitur [Deus] per respectum, non potest esse prima cognitio de Deo, quia prius necesse est cognoscere absolutum cui conveniat talis respectus, et ideo prius oportet cognoscere Deum esse tale *ens* cui conveniat respectus eminentiæ vel causalitatis. Similiter cognitio per accidens non potest esse prima nobis naturaliter possibilis, quia talis cognitio præsupponit cognitionem alicujus substrati cui conveniat talis dispositio quasi accidentalis. Unde oportet cognoscere illud in quo fundantur tales perfectiones.

Et utraque istarum cognitionum est nobis possibilis naturaliter de Deo, ut patet. Cognoscere vero Deum secundum conceptum suum proprium quidditativum, ut per rationem Deitatis, non est nobis possibile naturaliter, quia, licet Deus possit causare in intellectu nostro repræsentativum sui per rationem Deitatis, et ideo cognitionem qua cognoscitur secundum suum proprium conceptum, nullum tamen objectum creatum tale repræsentativum potest causare in intellectu nostro, quia, sicut argutum est prius, impossibile est aliquod objectum causare repræsentativum perfectius suo proprio repræsentativo. Propter quod solum possumus naturaliter híc cognoscere Deum secundum conceptum communem sibi et creaturis. Et hoc,

(34) De fide Orthodoxa. l. 1. c. 4.

si cognoscamus ipsum conceptu aliquo simplici. Unde in talibus conceptibus communibus abstractis a creatura, qui sunt communes Deo et creaturis, ipsum Deum cognoscimus.

10. Non cognoscitur Deus naturaliter a viatore sub ratione hujus essentiæ, ut hæc, et in se.

SECUNDO [35] dico : Non cognoscitur Deus naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est : sub ratione hujus essentiæ, ut *hæc* et in se.

Sed ratio illic posita ad hoc in opinione [Henrici] non concludit.

Cum enim arguitur quod non cognoscitur aliquid nisi per simile, aut intelligitur de similitudine *univocationis*, aut *imitationis*. Si primo modo, igitur nihil cognoscitur de Deo, quia secundum opinionem illam, in nullo habet Deus similitudinem univocationis cum creatura per quam deberet a nobis cognosci.

Si secundo modo, etiam creaturæ non tantum imitantur illam essentiam sub ratione generalis attributi, sed etiam hanc essentiam, ut est *hæc* essentia, sive ut nuda et ut in se est existens. Ergo secundum eum, propter talem similitudinem, posset creatura esse principium cognoscendi essentiam divinam in se et in particulari.

Est igitur alia ratio hujus conclusionis (quod Deus, ut *hæc* essentia, in se non cognoscitur naturaliter a nobis) : quia, sub ratione talis cognoscibilis, [Deus] est objectum voluntarium et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum ; et

(35) Oxon. 1. d. 3. q. 2 n. 16.

ideo a nullo intellectu creato [Deus] potest sub ratione hujus essentiæ, ut *hæc*, naturaliter cognosci. Nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis ostendit sufficienter hanc essentiam, ut *hæc*, nec per similitudinem univocationis, nec imitationis. Univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus. Imitatio etiam deficit quia imperfecta est. Creaturæ imperfecte [Deum] imitantur.

Utrum autem sit alia ratio hujus impossibilitatis [Deum cognoscendi, ut est essentia *hæc*], scilicet propter rationem primi objecti [intellectus nostri], ut alii ponunt illud esse quidditatem rei materialis, de hoc in quæstione de primo objecto intellectus.

11. Ad multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire qui non conveniunt creaturis.

Dico [tertio] : Ad multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire qui non conveniunt creaturis. Cujusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo.

Tamen conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus *entis simpliciter infiniti*. Iste enim simplicior quam conceptus *entis* boni, vel *entis* veri, vel aliquorum similium : quia infinitum non est quasi attributum vel passio *entis*, sive ejus de quo dicitur, sed DICIT MODUM INTRINSECUM ILLIUS ENTITATIS. Ita quod, cum dico : *ens infinitum*, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per

se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, sicut albedo *intensa* non dicit conceptum per accidens, ut albedo *visibilis*. Imo intentio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas hujus conceptus, scilicet : *Ens infinitum*.

Perfectio autem istius conceptus multipliciter probatur.

Tum quia iste conceptus, inter omnes a nobis conceptibiles, virtualiter plura includit. Sicut enim *ens* includit virtualiter *bonum* et *verum* in se, ita *ens infinitum* includit *verum infinitum* et *bonum infinitum*, et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti.

Tum quia, demonstratione *quia*, ultimo concluditur *esse* de Ente infinito, vel *esse* infinitum de aliquo ente. Illa autem sunt perfectiora quæ ultimo cognoscuntur demonstratione *quia* ex creaturis, quia, propter eorum remotionem a creaturis, difficillimum est ea creaturis cognoscere.

Si autem dicis de *summo* bono, vel de *summo* ente, quod illud dicit modum intrinsecum *entis* et includit virtualiter alios conceptus, respondeo : Si *summum* intelligatur comparative, sic dicit respectum *ad extra*. Sed *infinitum* dicit conceptum ad se. Si autem intelligatur absolute *summum*, hoc est : quod ex natura rei non possit excedi, perfectio illa expressius concipitur in ratione *infiniti entis*. Non enim summum bonum indicat in se utrum sit finitum vel infinitum.

Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in præcedenti opinione [Henrici] : quod perfectissimum quod possumus cognoscere de Deo, est cognoscere attributa, reducendo illa in *esse* divinum, propter simplicitatem divinam. Cognitio

enim *esse* divini sub ratione *infiniti* est perfectior cognitione ejus sub ratione *simplicitatis*, quia simplicitas [36] communicatur creaturis, infinitas autem non, secundum modum quo convenit Deo.

12. Quæ cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum.

Dico [quarto] : Ista quæ cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum, quia, sive universalius et minus universale cognoscantur per eamdem speciem minus universalis, sive utrumque habeat speciem intelligibilem sibi propriam, saltem illud quod potest imprimere vel causare speciem minus universalis in intellectu, potest etiam causare speciem cujuscumque universalioris. Et ita creaturæ, quæ imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium quæ communiter conveniunt eis et Deo. Et tunc intellectus propria virtute potest uti multis speciebus simul ad concipiendum illa simul quorum sunt istæ species ; puta specie boni, specie summi, specie actus, ad concipiendum summum bonum et actualissimum, quod apparet sic per locum a minori. Imaginativa enim potest uti speciebus diversorum sensibilium ad imaginandum compositum ex illis diversis, sicut apparet imaginando montem aureum.

---

(36) Si in quolibet sit compositio ex re et re, accipio illam rem componentem et quæro si est simplex aut composita. Si simplex, habetur propositum. Si composita, erit processus in infinitum in rebus. Concedo igitur quod aliqua creatura est simplex, hoc est : non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex quin aliquo modo sit composita vel componibilis. (Oxon. 1. d. 8. q. 2.)

Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in opinione de illa [37] suffossione, quia, suffodiendo, nunquam illud quod non subest suffossioni, invenitur per suffossionem. Non autem subest conceptui creaturæ aliquis conceptus vel species repræsentan aliquid proprium Deo, quod sit omnino alterius rationis ab eo quod convenit creaturæ, ut probatum est. Ergo per suffossionem nullus talis conceptus invenitur.

Et quod adducitur simile de æstimativa, dico quod videtur adduci falsum ad confirmationem alicujus falsi. Quia, si maneret ovis in propria natura et in eodem affectu naturali ad agnum, mutaretur tamen ovis ut esset similis lupo, per miraculum, in omnibus accidentibus sensibilibus, puta colore, figura, sono, motu, et hujusmodi: agnus fugeret ovem sic mutatam sicut fugeret lupum. Et tamen in ove sic mutata non esset intentio nocivi, sed proficui et convenientis. Et ita æstimativa agni non suffoderet ad inveniendum intentionem convenientis sub speciebus sensibilibus, sed præcise ita moveretur secundum appetitum sensitivum sicut accidentia sensibilia moverent.

---

(37) Nec per speciem propriam cognoscitur Deus, quia nihil est eo simplicius, sed ad modum æstimativæ in brutis, sub intentionibus sensatis suffodiendo, cognoscit intentiones non sensatas, ut novici et proficui; sic intellectus sub specie creaturæ quæ non repræsentat nisi creaturam, ex suo acumine suffodit ad cognoscendum ea quæ sunt et dicuntur de Deo, per speciem alienam ex creaturis. (Henric. q. 4. quodl. 7 et 9. juxta litteram B. Scoti ejus dicta referentem Oxon. d. 3. q. 2. n. 3.)

LIBER SEXTUS

DE MEDIO DEUM COGNOSCENDI

Primum rerum Principium mihi ea credere, sapere ac proferre concedat quæ Ipsius placeant Majestati, et ad Ejus contemplationem elevent mentes nostras.

(*De primo Principio, In init.*)

Utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere in quo conceptu simplici concipiatur Deus? — Teneo opinionem meam mediam quod : cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturæ ; non tamen communis ut generis.

Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus, tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt.

(*Oxon. 1. d, 3. q. 2. et q. 8. d. 3. n. 16 et 11*).

1. Positio quæstionis.

UTRUM aliquem [1] conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus ?

[Respondeo] : Nihil *est* [2] nec *excogitari* potest quod sit extra rationem *entis*, in quantum *ens*.

2. Ens, conceptus repræsentativus ; Ens, realitas repræsentata.

PRIMA [3] distinctio *entis* videtur esse in *ens* extra animam, et *ens* in anima. Et illud, extra animam, potest distingui, in

(1) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 2.
(2) De rerum Principio q. 1. n. 16.
(3) Oxon. 1. d 36. q. Unic. n. 9.

actum et potentiam *essentiæ* et *existentiæ*. Et quodcumque istorum *esse* extra animam, potest habere *esse* in anima. Et illud *esse* in anima aliud est ab omni *esse* extra animam. Et ideo de nullo *ente* nec de aliquo *esse* sequitur, si habet *esse diminutum* in anima, quod propter hoc habeat *esse simpliciter* ; quia illud *esse* est, secundum quid, absolute ; quod tamen accipitur simpliciter, in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius *esse* in anima.

3. Ens, realitas, apud Naturalem et Metaphysicum ; et Ens, conceptus, apud Logicum.

Naturalis [4] et etiam Metaphysicus ipsas res considerant. Logicus autem considerat res rationis. Et ideo multa sunt univoca apud Logicum quæ dicuntur æquivoca apud Naturalem. Naturalis enim diceret quod corpus æquivoce dicitur de corpore superiori et inferiori. Sed Logicus diceret quod de utroque diceretur univoce. Unde a quibuscumque potest Logicus abstrahere unam rationem communem ; dicuntur illa in illa ratione communi uniri vel univocari... Logicus etiam dicit quod omnes ejusdem generis species in suo genere univocantur. Sed Naturalis dicit quod in Genere latent æquivocationes multæ. Unde Logicus considerat res ipsas ut sub ratione cadunt. Et, quia inter idem et diversum non cadit medium, ideo Logicus medium non ponit inter æquivocum et univocum.

(4) Super libr. Elenchor. q. 15. n. 7.

4. Ens, universale primæ intentionis; et Ens, universale secundæ intentionis.

QUÆRENDUM [5] est de *universali*. Et, quia omnem quæstionem præcedit quid dicitur per nomen, ideo notandum quod Universale, sicut cætera concreta, tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur pro subjecto, idest, pro re *primæ intentionis* cui applicatur intentio universalis. Et hoc modo universale est primum objectum intellectus [apud Metaphysicum]. Quandoque sumitur pro forma, scilicet, pro re *secundæ intentionis*, causata ab intellectu et applicabili rebus primæ intentionis. Et sic loquitur *Logicus* proprie de *Universali*. Tertio modo, pro aggregato ex subjecto et forma. Et illud est *ens* per accidens, quia aggregat diversas naturas ex quibus non fit unum per se. Et sic non est de consideratione alicujus artificis, quia *de ente* [6] *per accidens nulla est scientia*, quia nec diffinibile.

5. Ens, universale metaphysicum; et Ens, universale logicum.

ILLUD [7] unum reale, præcedens actum intellectus, est unum *in multis*, non tamen *de multis*. Sed fit unum *de multis* per intellectum, et tunc est *universale*.

Licet [8] ipsa [res] intelligatur sub universalitate, ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi, [idest primæ intentionis], quia non conceptus Meta-

(5) Super Universalia Porphyrii, q 3. n. 11. Sic etiam : Metaphys. l. 7. q. 18 n. 6. (6) Aristotel. 6. Metaphys.

(7) Lib. 1. Metaphys. q. 6. n. 5. (8) Oxon. 2. d 3. q. 1. n. 7.

physici, sed Logici. Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis.

[Universale Metaphysicum, seu intentio prima] : Omnis [9] conceptus est intentionis primæ qui natus est fieri immediate a re sine opere vel actu intellectus *negotiantis*, qualis est conceptus non tantum positivus sed negativus.

[Universale logicum, seu intentio secunda] : Omnis intentio secunda est relatio rationis, non quæcumque, sed pertinens ad extremum, vel actum intellectus componentis vel dividentis, vel saltem conferentis unum ad alterum.

Hoc patet, quia intentio secunda, secundum omnes, causatur per actum intellectus negotiantis circa rem primæ intentionis, qui non potest causare circa objectum nisi tantum relationem rationis.

Logica [10] est de communibus, et Philosophia prima [Metaphysica] ; sed diversimode.

Nam Philosophia prima [Metaphysica] considerat *ens*, in quantum *ens* est ; unde considerat rem secundum suam quidditatem. Et, quia quidditas rei est entitas per se rei, ideo Philosophia prima considerat rem secundum suam entitatem. Et, quia considerat rem secundum suam quidditatem et entitatem absolute, et multa [considerat quæ] consequuntur rem, ut sic. Ideo primus Philosophus [Metaphysicus] potest ostendere passiones de subjecto suo, et de quolibet alio. Licet enim sumendo *ens* prout intelligitur in communi

(9) Oxon. 1. d. 23. q. Unic. n. 6. et n. 2.

(10) In libros Elenchorum, q. 1. n. 2. Quia ergo Logica est de hujusmodi intentionibus quæ applicabiles sunt omnibus rebus, ideo Logica dicitur ex communibus procedere. Ibid.

et secundum quod comprehendit sub se *esse* cujuslibet rei, non possit de eo aliquid ostendi, tamen de *ente* secundum suam quidditatem, multa possunt ostendi ; nam multa consequuntur ipsum secundum suam quidditatem, ut esse perfectum et imperfectum, et multa alia.

Similiter Logica est de *ente* communi, sive considerat *ens* in communi. Sed *ens* est duplex, scilicet naturæ et rationis. *Ens* autem *naturæ*, in quantum tale, est cujus *esse* non dependet ab anima. Sed *ens rationis* dicitur de quibusdam intentionibus quas adinvenit ratio in ipsis rebus. Cujusmodi sunt Genus, Species, Definitio, et hujusmodi.

Ens autem dictum isto secundo modo æquiparatur secundum communitatem *enti* priori modo dicto.

Non enim est aliquod *ens naturæ* quin possit cadere sub *ente rationis*, et quin super ipsum fundari possit aliqua intentio, ut puta Generis, vel Speciei, vel Differentiæ, vel Proprii, vel Individui, vel saltem causæ, vel causati.

6. Ens, apud Logicum univoce vel æquivoce dictum ; et Ens, apud Menaphysicum, univoce vel analogice dictum.

Intelligendum [11] est quod vox quæ apud Logicum simpliciter *æquivoca* est, quia scilicet æque primo importat multa, apud autem Metaphysicum vel Naturalem, qui non considerant vocem in significando, sed ea quæ significantur secundum id quod sunt, est *analoga*, propter illud quod ea, quæ [vox] significat, licet

(11) Sup. Prædicament. q. 4. n. 7.

in quantum significantur non habeant ordinem, tamen in quantum existunt, habent ordinem inter se. Ideo *ens* a Metaphysico ponitur *analogum* ad Substantiam et Accidens, quia scilicet hæc, quæ significantur, in essendo habent ordinem ; sed [*ens*] apud Logicum est simpliciter *æquivocum*, quia, in quantum significantur per vocem, æque primo significantur.

Univocum [12] apud Logicum dicitur omne illud quod per unam rationem devenit apud intellectum, secundum quam dicitur de multis.

7. Utrum Ens, per Metaphysicum analogice dictum, sit genus continens Deum et alia omnia.

UTRUM [et ipse] Deus [13] sit in [aliquo] genere ? [Quod non]. Cum [14] mensura et mensuratum sint unigenea ; Deus autem non cadit in ullo genere ; ergo [Deus] non est unius generis cum aliqua creatura. Non ergo videtur quod sua entitas sit numeralis mensura omnium entium.

[Respondeo] : Licet Deus non cadat sub genere Prædicamenti [seu Logico], Deus tamen est in genere Metaphysico.

Ad cujus evidentiam est sciendum quod genus unum in quo habent esse unigenea mensuratum et mensura, est duplex. Et, sicut est duplex genus, sic est duplex unigeneitas mensuræ et mensurati. De qua scilicet mensura nunc loquor, de mensura scilicet gradus perfectionis essentiæ.

---

(12) Super Prædicam. q. 7. n. 3.

(13) Oxon. 1. d. 8. q. 3.

(14) De rerum Principio, q. 19. n. 2. et n. 7.

Et per hoc est duplex ratio mensuræ, quarum una habet magis rationem mensuræ quam alia, ut statim videbitur.

Est enim quoddam genus Metaphysicum, quoddam Logicum.

Ratio generis Metaphysici consistit in communitate non univoca, sed pure analoga. Continet enim aliquid cui principaliter nomen convenit, et est omnium quæ sunt in toto illo genere, mensura. Et aliis convenit id quod nomine generis significatur per quamdam *attributionem* et participationem illius cui principaliter convenit. Et ideo illa, quibus convenit participative, sunt mensurata ; et illud, cui per se convenit, est mensura. Et sic accipiendo genus, *ens* communissime acceptum, ut continet Creatorem et creaturam, est genus.

Non quidem genus de illis decem [15] Prædicamentis, quia illa sunt genera Logicalia, ut jam dicitur, sed genus Metaphysicum, quod non dicit rem aliquam communem, sed dicit aliquid per se et primo convenire alicui ; aliis autem per quamdam participationem illius.

Secundum hoc, hoc nomen *ens* communissime acceptum (quod dicitur ab actu essendi, sive ab *esse*) dividitur, prima sui divisione, in *ens* quod non est nisi esse purum, quia nihil dicit præter *esse* ; et per hoc est primum, unum et sim-

(15) Prædicamenta dupliciter possunt considerari. Uno modo in quantum sunt entia. Alio modo in quantum considerantur a ratione, sive in quantum aliqua proprietas ab intellectu causata, eis attribuitur. Primo modo de eis considerat Metaphysicus. Subjectum enim ejus est *ens* in quantum *ens*. Secundo modo [apud Logicum] de eis consideratur. Ostenduntur enim de eis passiones sibi inhærentes. (Super Prædicamenta. q. 2. n. 2.)

plicissimum, cujusmodi est Deus, QUI EST EXTRA OMNE GENUS PRÆDICAMENTI quod est genus Logicum ; et in *ens* cui convenit *esse*, sive quod habet *esse*, quod in suo significato includit aliquid præter *esse*. Ita quod res cujuslibet Prædicamenti, etiam in generalissimo considerata, nominat quid compositum ex *esse* latissimo et communissimo, et ex aliquo peculiari. Nam *ens* creatum est habens *esse* et est *ens* cui convenit *esse*, quia sua essentia per hoc est essentia quod est ab alio extracta, et de se non habet *esse*, sed ab efficiente. Et ita necessario cadit etiam in compositione quodlibet genus generalissimum.

8. Ens quod est esse, analogum declaratur cum ente quod habet esse.

Et sic patet quod genus quod est analogum et Metaphysicum, continens Creatorem et creaturam, non dicit rem aliquam communem istis, nec æquivocam nec univocam, sed analogam. Cuius natura est, quod natura rei significatæ per nomen talis generis, per se et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis, ut patet in Deo et creaturis. Et ideo tale genus in primo membro suæ divisionis stat pro mensura, in secundo pro mensurato.

Et, sicut *ens* in sua communissima acceptione (ut continet *ens* quod non EST nisi *esse*, et *ens* quod HABET *esse*) non est genus Prædicamenti [seu Logicum], sed genus Metaphysicum ; sic *ens*, ut stat pro *ente* quod HABET *esse* et est secundum membrum divisionis, est illud *ens* quod cadit sub genere Prædicamenti. Nam tunc HABENS *esse* est

in aliquo genere Prædicamenti. Et hoc est omnis creatura.

Ens igitur (ut stat in primo membro divisionis hujus generis, quod non est nisi *esse* et *necessario esse*) est unum simplicissimum et indivisibile. *Ens* vero, ut accipitur in secundo membro, dividitur in decem genera Prædicamenti.

Et, sicut *ens* communissimum (ut genus Metaphysicum, cujus communitas consistit in analogia) dividitur in *ens* quod non *est* nisi *esse* purum et simplicissimum, ac per hoc mensura; et in *ens* quod *habet esse* ac per hoc compositum et mensuratum : sic *ens* (ut est in secundo membro et claudit creaturam, et est quoddam commune ad decem Prædicamenta) dicit communitatem analogiæ respectu decem Prædicamentorum.

Et dividitur in *ens* quod non est nisi *ens* habens *esse*, et in *ens* quod est alicujus. Ut sicut DEUS, qui est purum *esse* absque omni compositione, est mensura omnis *esse*, quia mensura est summa : sic, in divisione *entis* creati vel creaturæ, *ens* quod non est nisi *ens* habens *esse*, nullam aliam claudens in se compositionem, et hoc est SUBSTANTIA, fit mensura omnium aliorum entium quæ dicuntur non solum entia, sed entia alicujus, vel [entia] in aliquo, et sic claudunt quamdam compositionem...

Et ideo in genere illo Metaphysico, cujus communitas consistit in analogia, et est commune ad decem Prædicamenta, SUBSTANTIA est mensura, quia simplicior, ACCIDENS vero mensuratum...

Et ita patet solutio ad dubium : quod, licet Deus non cadat sub genere Prædicamenti, cujus communitas consistit in aliqua re communi illis quæ sub genere sunt, – DEO AUTEM ET CREATURÆ NIHIL REALE EST COMMUNE –, Deus tamen

est in genere Metaphysico, quod non dicit rem aliquam communem univoce sed analogice.

Et hoc est summæ nobilitatis, quia, in tali genere, unitas rei dicitur simpliciter de primo, de aliis vero non, nisi per attributionem ad illud et per ejus participationem.

9. An Ens, conceptus mentis, per Logicum univoce dicatur de Deo ac de omnibus aliis.

Sicut autem in genere Metaphysico, quod non habet communitatem aliqualem nisi analogam, in qua est solum nomen commune et nulla res, nec [res] naturæ, nec [res] rationis, nec considerationis, quia natura rei, nec natura considerationis, nec rationis est communis Deo et creaturis : sic in genere Logico sive Prædicamentali, in quolibet, secundum Philosophum, latitat æquivocatio [16] aliqua, eo quod semper in divisione talis generis per differentias contrarias alter ex terminis contrariis est nobilior. Est tamen in ipso univocatio, et de speciebus univoce prædicatur, in quantum est in eo aliquid commune suis speciebus secundum [17] considerationem...

---

(16) Physic. l. 7. text. 31. — Metaphysic. l. 10. text. 13.

(17) Quamvis autem secundum prædicta, tam secundum genus Metaphysicum quam secundum genus Logicum, sit accipere mensuram et mensuratum, sciendum tamen est quod ratio mensuræ et mensurati magis perfecte et proprie invenitur in genere Metaphysico quam in genere Logico.

Quod sic patet. In genere Metaphysico, id quod est mensura in simplicitate quadam naturæ, cadit in primo membro divisionis illius generis. Et in illa simplicitate stat quod naturam simplicem, principaliter, et per se, et immediate signat nomen illius generis. Et a simplicitate illius naturæ differt vel deficit natura quam signat mensuratum in illo genere. Unde sunt diversæ naturæ omnino mensura et mensuratum, ita quod mensurati natura, quæ cadit a simplicitate naturæ

Dicendum [18] [enim] quod, secundum [19] Philosophum, non est contra rationem unitatis generis quod omnia illius generis dicantur per attributionem ad unum. Videlicet de genere coloris, in quo tamen omnes species coloris attributionem habent ad albedinem, quæ primum est et mensura omnium colorum. Et simile est in quolibet genere, ut dicitur ibidem.

Sic, in proposito, omnia entia habent *attributionem* ad Ens primum, quod est Deus: vel alia entia creata [accidentia], ad substantiam.

Tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis abstrahi unus conceptus communis, significatus hoc nomine, *ens*, qui est unus Logice loquendo, licet non Naturaliter et Metaphysice loquendo.

Dico primo [20] quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo, quasi per accidens, concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed

---

mensuræ, cadit semper in rationem compositi, ut sic verum sit quod in tali genere nihil commune, nec re, nec ratione, habent mensura et mensuratum. Sed ratio et nomen generis convenit mensurato per quamdam attributionem et imitationem naturæ mensurati ad naturam mensuræ, et non est unigeneitas inter talem mensuram et mensuratum, nisi unigeneitas imitationis, et hoc est propter quemdam nimium excessum naturæ generis. ... Mensura autem accepta in genere Logico, - de qua dictum est quod est illa species quæ constituitur per nobiliorem differentiam divisivam, - illa mensura non stat in simplicitate naturæ generis, sive non stat in simplicitate omnino importata naturæ generis. Cum enim dicitur: substantia alia corporea, alia incorporea: *incorporeum*, quod est mensura, non stat in simplicitate naturæ importatæ nomine *substantiæ*, nihil addendo super id quod primo significat nomen *substantiæ*, sicut stat id quod est mensura in quolibet genere Metaphysico.

(De rerum Principio, q. n. 19. nn. 10-12).

(18) De Anima, q. 21. n. 14.

(19) 4. Metaphys. (20) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 5.

etiam aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus.

Probo : quia, concipiendo sapientem, concipitur proprietas secundum eum, vel quasi proprietas in actu secundo perficiens naturam. Ergo, intelligendo sapientem, oportet præintelligere aliquid, quasi subjectum, cui intelligo illud, quasi proprietatem, inesse. Et ita, ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum, oportet inquirere conceptum aliquem quidditativum cui intelligantur ista attribui. Et ille conceptus alius erit quidditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status.

Secundo, non asserendo, quia non consonat opinioni communi, potest dici quod non tantum in conceptu *analogo* conceptui creaturæ concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo *univoco* sibi et creaturæ.

Et, ne fiat contentio de nomine *univocationis*, conceptum univocum dico qui ita est unus quod ejus [conceptus, non rei] unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando de [21] eodem.

Si [22] conceptus *entis* non est communis univoce Deo et creaturæ, ille erit proprius Dei, et convenit Deo per essentiam et principaliter, et aliis per

(21) Sufficit etiam pro medio syllogistico ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia æquivocationis, concludantur inter se unum... Quod si dicas... quod quilibet habet duos conceptus in intellectu suo propinquos qui, propter propinquitatem analogiæ, videntur esse unus conceptus : contra hoc videtur esse quia ex ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicujus conceptus univocam. Si enim dicis hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur et dicetur quod sunt duo. Sed videntur unus propter magnam similitudinem. (Ibid. n. 6.).

(22) De Anima. q. 21. n. 7.

participationem, ut supponitur. Igitur intellectus noster per conceptum *entis* potest distinguere Deum a creatura. Quod falsum est. Per conceptum enim *entis* cognoscimus Deum confuse tantum, prout habet cum aliis unum conceptum communem.

Intellectus [23] [enim], habens conceptum proprium de objecto aliquo, potest illum conceptum distinguere ab omni alio conceptu alterius objecti. Sed per conceptum *entis* [per conceptum : *ens*] quem intellectus noster habet de Deo, non possumus distinguere ipsum ab alio, ut etiam ipsi [adversarii] concedunt. Igitur conceptus *entis* [conceptus : *ens*] de Deo non est sibi [Deo] proprius, sed communis univoce sibi et creaturæ.

Conceptus [24] communis duobus est neuter formaliter. Et ita... conceptus *entis* non est formaliter conceptus creati nec increati.

10. An habeatur apud Logicum conceptus entis transcendens super genera Prædicamenti.

Respondeo [25] quod *ens* prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem genera, quia alterum istorum, scilicet *ens* finitum, est commune ad decem genera. Ergo quæcumque conveniunt *enti*, ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium *Enti* infinito, conveniunt sibi non ut determinatur [*ens*] ad genus, sed ut prius et, per consequens, ut est transcendens et extra omne genus. Quæcumque sunt communia Deo et creaturæ, sunt talia quæ

(23) Paris. 1. d. 3. q. 1. n. 6. (24) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 11.
(25) Oxon. 1. d. 8. q 3. n. 18.

conveniunt *enti*, ut est indifferens ad finitum et infinitum. Ut enim conveniunt Deo sunt infinita ; ut creaturæ sunt finita. Ergo illa per prius conveniunt *enti* quam *ens* dividatur in decem genera. Et per consequens quodcumque tale est transcendens.

Quod [26] convenit *enti* antequam descendat ad Genera [Prædicamenti] est transcendens. Sed quod convenit omni *enti*, convenit *enti* antequam in genera [Logicalia] descendat. Quod est tale, est transcendens, et non alicujus generis determinati. [Igitur] dico quod nihil alicujus generis [Logici] dicitur de Deo. Sicut absoluta, ita relationes quæ formaliter dicuntur de Deo, non sunt alicujus generis, sed [sunt] transcendentia et passiones *entis* in communi. Quia, quidquid convenit *enti* in quantum est indifferens ad infinitum et finitum, convenit ei prius quam dividatur in genera [Prædicamenti], et ita est transcendens.

Etiam [27] [igitur] Magistri tractantes de Deo et de his quæ cognoscuntur de Deo, observant univocationem *entis* in modo dicendi, licet hoc voce negent.

Patebit [28] quod DEUS ET CREATURA NON SUNT PRIMO DIVERSA IN CONCEPTIBUS, TAMEN SUNT PRIMO DIVERSA IN REALITATE, QUIA IN NULLA REALITATE CONVENIUNT. Et quomodo esse possit conceptus communis sine convenientia in re vel in realitate, in [tertio decimo articulo] dicetur.

(26) Oxon. 2. d. 1. q. 4. nn. 26 et 15.

(27) Paris. 1. d. 3. q. 1. n. 7.

(28) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 11.

11. Ens, conceptus mentis transcendens super genera, univoce per Logicum dicitur de Deo et de aliis omnibus.

Hic sunt duæ [29] opiniones extremæ. Una negativa dicit quod cum simplicitate divina non stat quod aliquis sit conceptus [transcendens] communis univocus Deo et creaturæ.

Alia est opinio affirmativa in alio extremo, quæ ponit Deum in genere [Prædicamenti].

Teneo opinionem meam mediam : Quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus [transcendens] communis sibi et creaturæ, non tamen communis ut generis [Prædicamenti].

12. Diluuntur argumenta negantium univocationem logicam entis de Deo et de aliis omnibus.

Ad [opinionem] [30] negativam (quæ dicit quod cum simplicitate divina non stat quod aliquis sit conceptus [transcendens] communis univocus Deo et creaturæ) ponuntur quædam rationes.

1. Prima est ista : Illis quæ sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis, nihil est commune univocum. Deus et creatura sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis, scilicet : dependere, non dependere ; causatum, et non causatum ; esse ab alio et [esse] non ab alio. Ergo nihil est eis commune univocum.

[Respondeo] : Aut intelligit in minori quod illa sunt sub extremis contradictionis totaliter, hoc

(29) Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 2. 15. 16.

(30) Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 2. et 11.

est : quod præcise sunt illa extrema contradictionis. Et sic minor est falsa. Deus enim non est præcise hoc, scilicet : *non ab alio*, quia ista negatio dicitur de Chimæra. Nec creatura est præcise ista negatio, scilicet : *non necesse esse*, quia hoc etiam convenit Chimæræ. Sed tam Deus quam creatura est *aliquid* cui convenit alterum extremum contradictionis.

Accipe tunc majorem, quod : quæcumque sunt talia quibus conveniunt extrema contradictionis, ipsa non univocantur in aliquo. Ista major est falsa. Nam omnia per se dividentia aliquod commune, sunt talia quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis ; et tamen univocantur in ipso diviso. Ita, in proposito, possunt ista secundum se tota recipere prædicationem contradictionis. Et tamen possunt habere aliquid substratum illis extremis illius contradictionis quod est commune ambobus.

2. Item [31] secundo sic (et est confirmatio illius rationis) : Omnis conceptus communis est neuter respectu illorum quibus est communis. Sed nullus est conceptus neuter respectu contradictoriorum, quia est alter eorum. Ergo.

Ad confirmationem, de *neutro* dico : conceptus communis duobus est neuter formaliter. Et ita concedo conclusionem : quod conceptus *entis* non est formaliter conceptus creati, nec increati.

Si autem intelligatur quod iste conceptus est ita neuter quod neutrum contradictoriorum dicatur de eo, falsum est. Ita est in rationali et irrationali quod conceptus animalis neuter est formaliter. Et tamen illud quod concipitur non est

(31) Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 2. et 11.

neutrum, sed vere est alterum istorum, [sic : homo, animal rationalis]. Alterum enim contradictoriorum dicitur de quolibet, et tamen non oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum contradictoriorum.

3. Item [32] tertio sic : Ubi tantum est unitas attributionis, non potest esse unitas univocationis. Sed oportet ponere unitatem attributionis creaturæ ad Deum in ratione *entis*. Ergo in hoc non est univocatio.

Ad [illud] de attributione dico : Attributio sola non ponit unitatem univocationis, quia unitas attributionis minor est unitate univocationis, et minor unitas non concludit majorem. Tamen minor unitas potest stare cum majore unitate, sicut quæ sunt unum genere, sunt unum specie, licet unitas generis sit minor quam unitas speciei. Ita hic concedo quod unitas attributionis non ponit unitatem univocationis. Potest tamen stare cum ea, licet hæc formaliter non sit illa.

Exemplum. Species ejusdem generis habent essentialem ordinem sive attributionem ad primum illius generis. Et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita et multo magis oportet esse, in proposito, quod in ratione *entis* in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia nunquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant.

Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco, ita omnis comparatio est in aliqualiter univoco. Quando enim dicitur : « Hoc est

(32) Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 2. et 12.

perfectius illo », si quæratur : « Quid perfectius ? » oportet ibi assignare aliquid commune utrique, ita quod omnis comparativi determinabile commune est utrique extremo comparationis. Non enim homo est perfectior homo quam asinus, sed perfectius animal. Et ita, si aliqua comparantur in *entitate*, in qua est attributio unius ad alterum : « Hoc perfectius est illo »; quid perfectius ? *Ens* perfectius. Ergo oportet *entitatem* esse aliquo modo communem utrique extremo. Ita etiam posset argui de numero vel de distinctione, quia omnia numerata vel discreta habent aliquid commune, sicut vult Augustinus : *Si tres personæ, commune est eis id quod* [33] *persona est*, ita quod determinabile termini muneralis semper est commune omnibus numeratis, secundum Augustinum.

4. Ad hoc [34] etiam adducitur intentio Dionysii (*de Divinis nominibus*) qui ponit tres gradus cognoscendi Deum, scilicet per eminentiam, per causalitatem et per abnegationem. Et ponit illam cognitionem, per abnegationem, esse ultimam, quando removentur a Deo omnia illa quæ sunt communia creaturis. Ergo non intelligit ipse quod aliquis conceptus, qui est abstractus a creaturis, remaneat in Deo secundum quod fuit communis creaturæ.

[Respondeo] : Cum arguitur de Dionysio, patet [superius] quod intentio Dionysii est ad oppositum, quia in tertio gradu non statur in sola negatione, sed in aliquo positivo conceptu a creatura accepto, cui attribuitur illa negatio.

---

(33) De Trinit. l. 7. c. 4.

(34) Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 2. et 12,

5. Item [35] [quinto] sic : Primo diversa in nullo conveniunt. Sed Deus est primo diversus a quacumque creatura, alioquin haberet quo conveniret et quo differret, et ita non esset simpliciter simplex. Ergo Deus in nullo convenit cum creatura, et ita nec in aliquo conceptu communi.

Ad [istud] : PATEBIT QUOD DEUS ET CREATURA NON SUNT PRIMO DIVERSA IN CONCEPTIBUS, TAMEN SUNT PRIMO DIVERSA IN REALITATE, QUIA IN NULLA REALITATE CONVENIUNT, et [patebit] quomodo esse possit conceptus communis sine convenientia in re vel in realitate.

Concedo [36] quod iste conceptus, dictus de Deo et de creatura in *quid*, contrahitur per aliquos conceptus, dicentes *quale*, contrahentes. Sed ipse conceptus dictus in *quid* non est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes *quale* sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et Infinitum, quæ communitas non potest esse in conceptu generis.

Isti etiam conceptus contrahentes dicunt *modum intrinsecum* ipsius contracti et non aliquam realitatem perficientem illam. Differentiæ autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicujus generis. Quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc invenitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis ; sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu, ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate.

---

(35) Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 2. et 11.

(36) **Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 26. et 27.**

13 Quomodo potest haberi conceptus communis de Deo et creatura absque realitate aliqua communi.

Sed hic est dubium : Quomodo potest conceptus communis Deo et creaturæ realis accipi, nisi ab aliqua realitate ejusdem generis ? Et tunc videtur quod sit potentialis ad illam realitatem a qua accipitur conceptus distinguens tanquam differentiæ, sicut prius argutum est de conceptu generis et differentiæ. Et tunc stat argumentum superius factum pro prima opinione : quod si esset aliqua realitas distinguens in re et alia distincta, videtur quod res sit composita, quia habet aliquid quo conveniat et quo differat.

Respondeo quod, quando intelligitur *aliqua realitas* cum *modo intrinseco* suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo. Sed tunc est conceptus imperfectus illius rei. Potest etiam concipi sub illo modo. Et tunc est conceptus perfectus illius rei.

Exemplum. Si esset albedo sub decimo gradu intentionis, quantumcumque esset simplex omnino in re, posset tamen concipi sub ratione albedinis tantæ. Et tunc perfecte conciperetur conceptu adæquato illi rei. Vel posset concipi præcise sub ratione albedinis, et tunc conciperetur conceptu imperfecto et deficiente a perfectione rei. Conceptus autem imperfectus posset esse communis illi albedini et alii ; et conceptus perfectus proprius esset. Requiritur igitur distinctio inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio *realitatis* et *modi* proprii et intrinseci ejusdem.

Quæ distinctio sufficit ad habendum perfectum conceptum vel imperfectum de eodem quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius. Sed conceptus generis et differentiæ requirunt distinctiones *realitatum*, non tantum ejusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptæ.

Et, si dicas : Saltem conceptus communis est indeterminatus et potentialis ad specialem onceptum, ut realitas ad realitatem ; vel saltem non erit infinitus, quia nullum infinitum est potentiale ad aliquid ?

Concedo quod conceptus ille communis Deo et creaturæ est finitus. Hoc est : non est de se infinitus positive, ita quod de se includat infinitatem, quia, si esset infinitus, non esset communis de se finito et infinito. Nec est de se finitus positive, ita quod de se includat finitatem, quia tunc non competeret infinito. Sed est de se indifferens ad finitum et infinitum, et ideo est finitus negative, id est : non ponens infinitatem. Et tali finitate est determinabilis per aliquem conceptum.

Sed si arguas : Ergo realitas a qua accipitur, est finita ? Non sequitur.

Non enim accipitur ab aliqua realitate ut conceptus adæquatus realitati, sive ut perfectus conceptus illi realitati adæquatus, sed ut diminutus vel imperfectus. In tantum etiam quod si illa realitas a qua accipitur, videretur perfecte et intuitive, intuens ibi non haberet distincta objecta formalia, scilicet realitatem et modum, sed idem objectum formale. Tamen intelligens intellectione abstractiva, propter intellectionis illius imperfectionem, potest unum habere pro objecto formali, licet non habeat alterum.

Istud etiam potest ulterius declarari. Si cujuslibet universalis ponitur esse proprium individuum, puta in re proprium individuum animalis, proprium individuum hominis, etc., tunc non tantum conceptus generis est potentialis ad *conceptum* differentiæ, sed proprium *individuum* generis est potentiale ad proprium *individuum* differentiæ. Si autem accipiamus proprium individuum hujus conceptus *ens*, quod individuum est in Deo, et proprium individuum hujus quod est *infinitum*, idem individuum est, nec est potentiale ad seipsum.

Sed saltem quæres : Quare entitas non habet proprium individuum in re quod sit in potentia ad individuum determinantis, ut primo intelligatur *hoc ens* quam *infinitum* ?

Respondeo : Quando aliquid est de se *esse* et non tantum capax illius *esse*, tunc etiam est de se habens quamdam conditionem necessario requisitam ad *esse*. *Ens* autem, ut convenit Deo, scilicet *ens* per essentiam, est Ipsum *Esse* Infinitum, et non ad aliquid cui tantum convenit ipsum *esse*. Et ideo ex se est *hoc* et ex se *infinitum*, ut quasi per prius intelligatur aliquo modo *infinitas* esse modus entitatis per essentiam quam ipsum [*Ens*] intelligatur esse *hoc*. Et ideo non oportet quærere quomodo *hoc ens* sit *infinitum*, quasi prius conveniat sibi singularitas quam infinitas. Et ita est universaliter in his quæ possunt esse entia per essentiam, non per participationem. Tale primo determinatur ex se ut sit *tale per essentiam*, ut sit *infinitum tale*, et ut sit *hoc de se*.

Et si arguis : Individuum includit individuum ; ergo commune includit commune. Ergo si *hoc*

ens includit *infinitatem hanc*, et *ens in communi* includet *infinitatem in communi*.

Respondeo : Consequentia non valet, quia individuum includit perfectionem aliquam, quam non includit commune. Et per illam perfectionem potest formaliter includere infinitum. Et tamen commune, ex ratione conceptus communis, non includit illum ut conceptum inclusum, sed aliquo modo determinabile per ipsum.

14. Probatur univocatio logica entis de Deo ac de creatura.

CONTRA [37] istam positionem — quæ dicit quod cum simplicitate divina non stat quod aliquis est conceptus [transcendens] communis univocus Deo et creaturæ — sunt tres rationes.

15. Quia non posset conceptus proprius Deo causari in intellectu nostro.

UNA : Quia tunc non posset conceptus ille proprius Deo causari in intellectu nostro. Quidquid enim est naturaliter movens intellectum nostrum pro statu isto, sive intellectus agens, sive phantasma, sive species rei intelligibilis, habet pro effectu adæquato causare in nobis conceptum illius quidditatis et eorum quæ continentur in tali quidditate essentialiter vel virtualiter. Conceptus autem ille proprius Deo neutro modo continetur in ista quidditate, nec essentialiter, nec virtualiter.

(37) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 4.

Quod non essentialiter, patet, quia negas [38] univocationem. Quod non virtualiter, probo : quia perfectius nunquam continetur in minus perfecto. Ergo nunquam habetur in via conceptus proprius de Deo. Quod falsum est. Ergo conceptus univocus Deo et creaturæ potest haberi...

Istud etiam probatur quia, secundum eos, Essentia divina non est nata facere de se nisi conceptum unicum in intellectu. Ergo non est natus haberi de ea nisi unicus conceptus realis. Hæc consequentia probatur : quia omnem conceptum realem natum haberi de ea, quantum ad intelligentiam simplicem, ipsa nata est facere in intellectu. Hoc enim competit objectis imperfectioribus. Ulterius infero : ergo quodcumque ob-

(38) Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quæ sunt naturaliter motiva intellectus nostri. Sed illa sunt phantasma, vel objectum relucens in phantasmate, et intellectus agens. Ergo nullus conceptus simplex fit modo naturaliter in intellectu nostro nisi qui potest fieri virtute istorum.

Sed conceptus qui non esset univocus alicui objecto relucenti in phantasmate, sed omnino alius et prior, ad quem iste haberet analogiam, non posset fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis, ut probabo. Ergo talis conceptus alius analogus qui ponitur naturaliter in intellectu viatoris, nunquam erit. Et ita non poterit naturaliter haberi aliquis conceptus de Deo. Quod est falsum.

Probatio assumpti. Objectum quodcumque, sive relucens in phantasmate, sive in specie intelligibili cum intellectu agente vel possibili cooperante, secundum ultimum suæ virtutis facit in intellectu, sicut effectum sibi adæquatum, conceptum suum proprium et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo. Sed ille alius conceptus, qui ponitur analogus, non est essentialiter vel virtualiter inclusus in isto, nec est iste. Ergo ille non fiet ab aliquo tali movente..

Et confirmatur ratio : quia præter conceptum suum proprium adæquatum vel] inclusum in ipso, altero prædictorum duorum modorum, nihil potest cognosci ex isto objecto nisi per discursum. Sed discursus præsupponit cognitionem istius simplicis ad quod discurritur. (Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 9.)

jectum natum est facere de illa essentia aliquem conceptum [39] realem, natum est facere illum unicum qui natus est haberi de ea ; quia, si non illum, tunc nullum de ea. Sed nulla creatura potest illum unicum causare, quia tunc ex creatura posset cognosci sub ratione qua est hæc essentia singularis. Ergo per nullam creaturam, secundum illam opinionem, potest haberi aliquis conceptus singularis de essentia divina.

16. Quia, de concepto uno certo et de duobus dubiis, qui est certus, est communis illis.

SECUNDA [40] ratio [est] de conceptu uno certo et duobus dubiis : qui [est] certus, est communis illis.

Omnis [41] intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius. Sed subjectum includit prædicatum, et intellectus viatoris potest esse certus de aliquo quod sit *ens*, dubitando de *ente* finito vel infinito, creato vel increato. Ergo conceptus *entis* de aliquo est alius a conceptu isto vel illo, et ita [est] neuter ex se,

---

(39) Formetur ergo breviter ratio sic : videlicet, nullum objectum facit conceptum simplicem et proprium sui in aliquo intellectu, et conceptum simplicem et proprium alterius objecti, nisi contineat illud aliud objectum essentialiter vel virtualiter. Objectum autem creatum non continet increatum essentialiter vel virtualiter. Secunda pars minoris (scilicet, quod objectum creatum non contineat virtualiter increatum...) probatur : quia est contra rationem *posterioris essentialiter* includere virtualiter *suum prius*. Et etiam patet quod non continet essentialiter increatum secundum aliquid omnino sibi [increato] proprium et non commune. Ergo non facit conceptum simplicem et proprium Enti increato. (Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 9.).

(40) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 5. (41) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 6.

sed in utroque illorum includitur. Ergo univocus. Probatio majoris. Nullus idem conceptus est certus et dubius. Igitur vel alius, quod est propositum ; vel nullus, et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu. Probo minorem. Quilibet Philosophus fuit certus illud quod posuit esse Primum Principium, esse *ens*. Puta unus de igne, alius de aqua certus erat quod erat *ens* ; non autem fuit certus quod esset *ens* creatum vel increatum, primum vel non primum. Non enim erat certus quod erat *Ens* primum, quia tunc fuisset certus de falso, et falsum non est scibile ; nec quod erat *ens* non primum, quia tunc non posuisset oppositum :

Respondetur [42] : quod aliquis conceptus idem est certus et dubius. Ut conceptus Socratis vel Platonis dubius est, conceptus alicujus hominis est certus. Et tamen iste et ille est idem.

Hoc nihil est. Quia, licet conceptus idem posset diversificari penes modos grammaticales et logicales ; grammaticales, ut penes quoscumque modos significandi ; logicales, ut penes quoscumque modos considerandi diversos, sicut penes universale et particulare, vel penes explicite et implicite ; explicite, sicut definitio exprimit ; implicite sicut definitum exprimit. Et per istas differentias possunt poni non tantum certitudo et incertitudo, sed etiam veritas et falsitas, congruitas et incongruitas. Tamen, quod idem conceptus, eodem modo conceptus, quantum ad istos modos, sit certus et dubius, hoc est idem omnino affirmare et negare. Ergo si conceptus de *ente* est certus, et conceptus de *ente creato* et *increato* est dubius,

(42) Oxon. 1. d. 8. q. 3. nn. 5 et 6.

non est hoc propter modos significandi diversos grammaticales, nec penes diversa modos concipiendi logicales. Vel igitur erit simpliciter alius conceptus et alius : quod est propositum. Vel conceptus diversificatur penes modum concipiendi particularis et communis : quod etiam est propositum.

17. Quia perfectiones creaturarum attribuimus in summum Creatori.

Etiam [43] est tertium argumentum : de inquisitione intellectus quam habemus de Deo per naturalem investigationem in qua illas rationes creaturæ quæ dicunt perfectionem de se, separamus ab imperfectione cum qua sunt in creaturis, et eas secundum se acceptas consideramus ut indifferentes, et eis attribuimus perfectionem summam ; et sic acceptas in summo attribuimus eas Creatori ut proprias sibi.

Et ita arguit Augustinus : *Ac* [44] *per hoc, quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione proponimus, oportet ut eum et summe vivere, et cuncta sentire atque intelligere... fateamur.* Hoc probat ipse ex hoc quod dixit ante, quod : *viventia non viventibus, sensu prædita non sensientibus, intelligentia non intelligentibus, immortalia mortalibus,... bona malis, incorruptibilia corruptibilus, immutabilia mutabilibus, invisibilia visibilibus, incorporalia corporalibus, beata miseris præferenda judicamus.* Quod argumentum non videtur valere si talia, ut reperiuntur in creaturis, non essent ejusdem rationis

(43) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 8.

(44) De Trinitate, l. 15. cap. 4.

cum illis quæ talia, in summo, attribuuntur Deo.

Consimilia argumenta frequenter habentur a Doctoribus et Sanctis. Ita enim formaliter ponitur in Deo intellectus et voluntas, et, non tantum absolute, sed cum infinitate ; ita et potentia, sapientia et liberum arbitrium ponitur in Deo. Et Anselmus [45] reprehendit illam definitionem de libero arbitrio, quæ dicit quod est potestas peccandi, quia, secundum eum, tunc secundum hoc non esset in Deo liberum arbitrium. Quod est falsum. Quæ improbatio nulla esset si secundum aliam rationem omnino diceretur liberum arbitrium de Deo et creatura.

Hæc est etiam via D. Dionysii, quia, quando in tertio gradu pervenitur ad istam cognitionem per remotionem, quæro an præcise cognoscatur ibi illa negatio ? Et tunc non plus cognoscitur Deus quam Chimæra, quia illa negatio est communis *enti* et *non enti*. Aut etiam ibi cognoscitur aliquid positivum cui attribuitur illa negatio. Et tunc, de illo positivo, quæro quomodo conceptus ejus habetur in intellectu ? Si enim non habetur in intellectu per viam causalitatis et eminentiæ aliquis conceptus prius causatus in intellectu, nihil omnino positivum cognoscetur cui attribuatur negatio.

Confirmatur etiam ista ratio ; quia non dicimus Deum formaliter lapidem, sed formaliter sapientem ; et tamen, si præcise consideretur attributio conceptus ad conceptum, ita potest formaliter lapis attribui ad aliquid in Deo ut ad ideam suam, sicut sapientia.

(45) De libero arbitrio, capit. 1.

18. Rejicitur opinio dicens Deum includi in conceptu entis habente generis logici rationem.

ALIA est [46] opinio [47] affirmativa in alio extremo, quæ ponit Deum in genere [Prædicamenti].

1. Et habet pro se auctoritatem [48] Damasceni. Ad Damascenum [49] respondeo: Licet multa verba dicat in diversis locis quæ videntur dicere Deum esse in genere, unum tamen verbum, quod dicit in *Elementario* solvit omnia. Ibi enim dicit sic: *Substantia, quæ continet* SUPERSUBSTANTIALITER *increatam Deitatem, cognoscibiliter autem et contentive omnem creaturam, generalissimum est genus.* Non igitur dicit substantiam, quæ est generalissimum, continere contentive Deitatem sicut continet creaturam, sed supersubstantialiter. Hoc est: accipiendo illud quod est perfectionis in substantia quæ est genus, et relinquendo illud quod est imperfectionis, quomodo dicit [50] Avicenna: *Deum esse ens per se.*

2. Item, Boetii, in libello suo de Trinitate, ubi videtur dicere quod duo genera manent in divinis. Hoc non potest intelligi tantum secundum modum aliquem similem prædicandi, quia dicit Augustinus [51] sic: *Si dicamus, æternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui, quasi tantum*

(46) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 15.

(47) Opinio Albert. de Saxonia, Robert. Olchot. lib. 3. q. 5. Quære Occham.

48) In elementario, cap. 8 Substantia.

(49) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 24. (50) Metaph. 9.

(51) 15. de Trinit. c. 5.

videtur signare substantiam, cætera vero hujus substantiæ qualitates. Item videtur dicere [52] quod actio propriissime conveniat Deo. Ergo non tantum manent modi prædicandi similes duobus istis generibus, et ita videtur quod oporteat intelligere Boetium, de illis duobus generibus in se, quod maneant.

Ad Boetium [53] dico : Nusquam invenitur dicere in libello illo quod duo genera manent in divinis, nec breviter genera, nec differentiæ generum, nec etiam modi eorum, nec rationes eorum manent ibi... Intendit quod duo modi prædicandi sunt in divinis, scilicet prædicati *relativi* et *essentialis*, quos modos Augustinus magis exprimit. Et omnia prædicata formaliter dicta de Deo, sub altero istorum membrorum continentur.

3. Ad [54] hoc videtur auctoritas [55] Averrois. Incipit textus : *Dicuntur autem æqualiter ens et unum*, ubi Philosophus dicit aliquam esse unam primam substantiam, quæ sit mensura aliarum.

Ad Averroem dico : Non videtur habere intentionem magistri sui Aristotelis, quia Aristoteles quærit an in substantiis sit aliquid unum quod sit mensura aliorum, an hoc ipsum unum. Et probat ex intentione contra Platonem quod non sit ipsum *unum*, sed aliquid cui convenit ipsum unum...

4. Ad hoc ratio prima ponitur talis : Potest concipi substantia creata et substantia increata, et neuter conceptus est simpliciter simplex. Ergo, resolvendo, remanebit ratio substantiæ indiffe-

(52) 5. de Trinit. c. 8. (53) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 24.
(54) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 15 et n. 25.
(55) 10. Metaph. com. 7.

rens ad utrumque contrahens, et sic indifferenter accepta videtur esse ratio generis.

Ad primam rationem dico : Si substantiam abstrahas a creata et increata, non accipitur ibi *substantia* ut est conceptus generis generalissimi, quia increata repugnat substantiæ hoc modo, quia substantia hoc modo includit limitationem. Sed accipitur ibi *substantia* pro *ente* in se et *non-ente* in alio. Cujus conceptus prior est et communior conceptu substantiæ, ut est genus, sicut patuit per Avicennam.

5. Secunda [56] ratio est : Multa entia simplicia ponuntur in genere, sicut Angeli, secundum ponentes eos esse immateriales. Accidentia etiam, secundum ponentes ea esse simplicia. Ergo simplicitas Dei non excludit ab eo rationem generis.

Ad [istam] rationem : Concedo quod compositio rei et rei non requiritur in *ente* in genere, sed requiritur compositio realitatis et realitatis, quarum altera præcise sumpta in primo signo naturæ, est in potentia ad alteram et perfectibilis per alteram. Talis autem compositio non potest esse realitatis infinitæ ad realitatem infinitam. Omnis autem realitas in Deo est infinita formaliter.

19. Directe probatur quod conceptus ens non est genus logicum Deum et creaturas continens.

Teneo [57] opinionem meam mediam : Cum simplicitate Dei stat : quod 1° aliquis sit conceptus communis [transcendens] sibi et creaturæ; non tamen 2° communis ut generis [Prædicamenti].

(56) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 15 et n. 25.

(57) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 16.

Prima pars probata est arguendo contra primam opinionem [et secunda arguendo contra secundam opinionem].

[Attamen amplius] secundam partem probo per [58] Augustinum : *Manifestum est Deum abusive substantiam vocari.* Ratio sua ibi est, quia substantia dicitur quod substat accidentibus. Absurdum vero est quod Deus alicui accidenti substet. Hæc ratio sic tenet : Non enim intelligit quod ratio substantiæ sit substare accidentibus ; sed ut *substantia* est genus, quia præmisit ibi *quod absurdum est quod substantia relative dicatur.* Sed substantia, ut est genus, est limitata, sicut statim postea probatur. Omnis autem substantia limitata capax est accidentis. Ergo substantia quæcumque quæ est in genere, potest substare aliqui accidenti. Deus non. Ergo, etc. Item [59] arguit Avicenna quod Deus non est in genere, quia genus est pars. Deus autem simplex est non habens partem et partem. Ergo Deus non est in genere. Istæ duæ probationes sunt simul per auctoritatem et per rationem.

Nunc ostendo propositum [aliis] mediis, et declarantur ex his quæ sunt propria Deo.

1. Primo ex ratione infinitatis.

Ex primo arguo dupliciter. Primo sic : Conceptus habens indifferentiam ad aliqua, ad quæ non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis. Sed quidquid dicitur communiter de Deo et creatura, est indifferens ad finitum et infinitum (loquendo de

(58) 7. de Trinit. c. 5.

(59) 8. Metaphys. c. 4.

essentialibus), vel saltem ad finitum et non finitum (loquendo de quibuscumque), quia relatio divina, nec est finita, nec infinita. Nullum autem genus potest esse indifferens ad finitum et [ad] infinitum. Ergo, etc. Prima pars minoris, patet, quia quidquid est in Deo perfectio essentialis, est formaliter infinitum ; in creatura vero finitum...

Secundo, ex eodem medio, sic : Conceptus speciei non est tantum conceptus *realitatis* et *modi intrinseci* ejusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiæ specificæ. Illa autem per quæ commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam sunt *finitum* et *infinitum*, quæ dicunt gradus *intrinsecos* ipsius. Ergo ista contrahentia non possunt esse vere differentiæ, nec cum contracto constituunt ita compositum conceptum, sicut oportet conceptum speciei esse compositum. Imo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior quam possit esse conceptus speciei...

De quocumque formaliter dicto de Deo, dico quod nihil tale est in genere, quia nihil dicitur de Deo formaliter quod est limitatum. Quidquid autem est alicujus generis, quomodocumque sit illius generis, est necessario limitatum.

Sed tunc est dubium. Quomodo ponitur sapientia transcendens, cum non sit communis omnibus *entibus*, et transcendia videntur communia omnibus ?

Respondeo : Sicut de ratione generis generalissimi non est *in se habere* plures sub se species, sed *non habere* aliud superveniens genus, sicut hoc prædicamentum *quando* (quia non habet superveniens genus) est generalissimum, licet paucas habeat species aut nullas : ita transcen-

dens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur. Sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit.

Hoc patet ex alio. *Ens* non tantum habet passiones convertibiles simplices, sicut *unum*, *verum*, *bonum*, etc., sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut *necesse esse* vel *possibile*, *actus* vel *potentia*, et hujusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes, quia consequuntur *ens* non in quantum determinatur ad aliquod genus, ita et passiones disjunctæ sunt transcendentes. Et utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus. Et tamen unum membrum illius disjuncti est speciale formaliter, non conveniens nisi uni *enti*, sicut *necesse* est in ista divisione : *necesse* vel *possibile*, et similiter *infinitum* in ista divisione : *finitum* vel *infinitum*, etc. Ita etiam potest sapientia esse transcendens et quodcumque aliud, quando est commune et Deo et creaturæ, licet aliquod tale dicatur de solo Deo et de nulla creatura, aliquod autem de Deo et [de] creatura aliqua. Non oportet ergo transcendens, ut transcendens, dici de quocumque *ente*, nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet cum *ente*.

LIBER SEPTIMUS

DE DEMONSTRATIONE DEI

Domine Deus noster, de tua natura unica, vere prima, vellem perfectiones quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere, si faveres. Credo Te simplicem, infinitum, sapientem et volentem.

Vere, Domine, omnia in sapientia ordinata fecisti, ut cuilibet intellectui rationabiliter videatur quod omne ens est ordinatum. Unde absurdum fuit philosophantibus ordinem ab aliquo amovere. Ex hac autem universali [propositione] : *Ens omne est ordinatum*, sequitur quod non omne ens est posterius, et non omne prius ; quia, utroque modo, vel idem ad se ordinaretur, vel circulus in ordine poneretur. Est ergo aliquod ens prius et non posterius ; et ita, [aliquod] primum, et aliquod posterius et non primum ; nullum autem quin sit aut prius aut posterius.

Tu es unicum primum ; et omne aliud a Te est posterius Te, sicut in triplici ordine, ut potui, declaravi.

(*De primo Principio, cap. 4, n. 1 et cap. 3, n. 14.*)

1. Positio Quæstionis.

UTRUM [1] sit dare unum Primum Principium rerum omnium simpliciter et absolute ? Circa istam quæstionem sic intendo procedere.

Primo, intendo tollere æquivocationem, ut ostendatur de quo Principio fiat quæstio.

Secundo, volo proponere diversorum circa hoc opiniones.

(1) De rerum Principio, q. 1, n. 1.

Tertio, inquirere et confirmare Catholicam veritatem [de unitate Primi Principii].

Quarto, declarare [non jam] singularem Primi Principii unitatem [intrinsecam, sed et ipsius Dei unicitatem].

2. De tollenda æquivocatione circa Primum Principium.

Circa primum, sciendum quid est *primum in genere, et primum simpliciter.* Vocatur *primum in genere,* sive *ordine,* illud quod ab omnibus illius generis præsupponitur. Et omnia alia se habent per quamdam additionem ad illud. Sic in genere generabilium et corruptibilium, ponimus tria prima principia : materiam, formam et privationem. Quæ, quamvis sint tria secundum rationem, sunt tamen duo secundum rem, eo quod realiter privatio educitur cum materia. Unde [2] privatio est principium fiendi, non vero essendi. Materia enim et forma *esse* rei generabilis constituunt.

Sic etiam dico quod in genere materiarum materia *Metaphysica* est materia *primo prima.* Vocatur materia Metaphysica illud quod præstat fulcimentum cuicumque formæ, qualem ponimus, in Angelis et anima rationali, secundum Augustinum et [3] Boetium.

Vocatur autem materia extensa materia *Mathematica secundo prima* quia, ut communiter tenetur, sub quantitate et sub forma corporea, est subjectum generationis. Tamen, quia natura

2) Ut patet circa finem lib. 2. Physicorum Aristotel. text. c. 59. et 66.

(3) De unitate et Uno. c. 1. et 2.

non agit nisi per instrumenta sua quæ sunt quatuor qualitates quæ contrarietatem non habent ad formam corpoream, ideo non corrumpunt eam, tum quia subjectum tale esse debet quod ab agente possit attingi. Materia autem incorporea ab agente corporali, agente per dispositiones singulares et corporeas, attingi non potest.

Sic igitur materia *Metaphysica* est primo prima in genere materiarum : materia *Mathematica* [est] secundo prima in genere materiarum quæ subsunt diversis generationibus et corruptionibus. Et, secundum hoc, in quolibet genere vel in qualibet specie, est dare suam materiam primo primam ut semen in genere animalium, aqua in genere liquabilium, terra in genere aridorum, et sic in diversis generibus est dare aliqua principia tam in genere *esse* formalis principii (ut illa quæ dant primum *esse* formale materiæ), quam in genere materialis. Et sic de aliis.

De tali *Primo in genere* non quæritur utrum sit unum principium, quia patet quod in diversis generibus sunt diversa principia.

Est aliud principium quod dicitur *simpliciter principium*, quod comparatur ad omnia, cujuscumque sint generis, aut speciei, aut actionis ; et respectu omnium habet simpliciter primitatem, secundum rationem causalitatis, quæ proprie attribuitur causæ *efficienti* ; et secundum modum causationis, qui attribuitur formæ *exemplari*, non formæ inhærenti ; et secundum rationem *finis*, quia ista tria genera causarum dicunt perfectionem. Non autem oportet quod habeat primitatem secundum rationem causæ *materialis*, quia talis [causa] dicit imperfectionem.

Est etiam intelligendum quod non quæritur hic de primitate et unitate Dei absolute in se,

de qua [sermo fiet in fine disputationis], sed de primitate et unitate ejus in comparatione ad creaturas, ratione *causæ* et maxime *efficientis*.

Sic ergo patet de quo *Primo* quæro, quia non de *Primo in genere*, sed de *Primo simpliciter*; nec de illo *absolute*, sed ut habet rationem *causæ* respectu omnium aliorum : utrum scilicet talis causa solum sit una ?

3. Referuntur variæ opiniones circa Primum rerum omnium Principium.

Circa secundum sciendum quod, cum tale Principium, de quo hic quæritur, secundum opiniones omnium sit principium *separatum*, ideo ejus primitas, et unitas, et conditio oportet quod *a posteriori* inquirantur. Ex iis igitur quæ apparent in creaturis diversis, aliqui de illo Principio diversimode sunt locuti.

Videmus autem in rebus generaliter ista tria, *pluralitatem*, *contrarietatem*, *defectibilitatem*.

Cum igitur videamus diversa entia a diversis efficientibus procedere, ut hominem ab homine, ignem ab igne, et sic de aliis diversis, maxime in genere et in specie, ex *pluralitate* rerum, diversa esse principia efficientia prima aliqui, ut Pythagorici, crediderunt. Unde ponunt decem esse [4] principia bonorum, scilicet unum, dextrum, masculum, quiescens, rectum, lucem, bonum, quadrangulum, par : et decem malorum, ut patet *ibidem* quæ sumuntur ex oppositione ad prædicta decem.

Rationes [5] autem istorum errorum et motiva

(4) Sicut patet. 1. Metaphys. c. 3.

(5) De rer. Principio, q. 1. n. 10.

omnino sunt nulla, ut ad sensum patet. Primo quidem quia quamvis in entibus sit multitudo, reducitur tamen ad unum agens. Quod enim agentia multiplicentur respectu diversorum effectuum, hoc est ex imperfectione et limitatione formæ et virtutis per contrariam productionem. Unde sic multiplicantur diversæ artes propter suam limitationem respectu diversorum artificiatorum, vel diversa agentia specie, respectu diversorum effectuum specie. Quanto autem actualitas formæ agentis est major et aspectus virtutis amplior, tanto de tali agente major multitudo procedit... Propter quod motivum primæ positionis est nullum.

Alii [6] attendentes ad *contrarietatem* quæ est in entibus, reduxerunt omnes effectus ad duo prima efficientia, quæ vocaverunt contraria, scilicet, litem et amicitiam, ut patet de [7] Empedocle.

Secundum etiam non urget : quia contrarietas effectuum non ponit contrarietatem in efficiente, tam in producente, quam agente per cognitionem et voluntatem, quia potentiæ rationales sunt ad opposita, per quem modum agit Causa Prima.

Item, videmus quod in effectibus causatur ordo et unitas ordinis in situ ab efficiente, sive agat per naturam, sive per artem. Per naturam, ut patet quantum ad productionem in flore et fructu ; quantum ad situm, quia folium superponitur fructui quasi ad conservationem. Et ex omnibus istis facit quamdam ordinis unitatem, ut patet in frondibus, stipite, ramis et fructibus. Et hoc facit eadem vis naturæ activa. Et hoc patet in

(6) De rer. Principio, q. 1. nn. 9 et 11.

(7) 1. de Generatione.

formatione hominis et cujuslibet animalis. Ita etiam videmus in operibus artis et voluntatis, ut patet in constructione domus et in omnibus artificiatis, ex diversis vel contrariis compositis, quia eorum productio (maxime si ars producat materiam propinquam) et eorum ordinatio reducitur ad unum efficiens. Quamvis igitur contrarietas sit in effectibus, quia omnia conveniunt in quadam unitate et ordine Universi, non oportet quod eorum sint diversa efficientia. Imo potius [oportet] quod unum sit principium eorum omnium quæ in mundo sunt, et sub eodem ordine Universi cadunt, cujusmodi sunt omnia creata.

Alii [8] videntes in rebus esse aliqua bona et aliquas perfectiones, et aliqua mala et aliquos defectus et imperfectiones, dixerunt duo esse principia efficientia, unum spiritualium et *incorruptibilium* et bonorum ; aliud *corruptibilium* et malorum. Unde hujus positionis fuit impius Manichæus, et sui sequaces, ut patet apud [9] Augustinum.

Motivum etiam tertiæ positionis nullum est ; quia, quamvis in entibus sit bonum et malum, sit etiam perfectio et defectio, non tamen oportet quod ista reducantur ad diversa efficientia. Defectus enim et malum, in quantum talia, non habent efficientem causam, sed deficientem, sicut claudicare dicit duo : et ire, et defectuose ire. Nec tamen in isto actu, qui est *claudicare*, oportet

(8) De rer. Principio. q. 1. nn. 9 et 12.

(9) Contra Faustum, lib. 21 et 7. Confession. cap. 4.

duas virtutes motivas assignare ; sed quod est ibi perfectionis et operationis, attribuitur virtuti ; quod est ibi mali et defectus, attribuitur defectui virtutis. Sicut dicerem, in oculo male videnti, non quod virtus Primæ Causæ sit in aliquo defectuosa, ac per hoc, in illis, quæ ab illa totaliter et immediate procedunt, nullus defectus ex parte efficientis reperitur, sed in illis in quibus cooperantur agentia creata, ex defectu virtutis earum, vel ex indispositione materiæ quam requirunt, defectus aliquoties reperitur. Sic igitur mala et defectus reducuntur ad defectum virtutum particularium, ut mala moris ad defectum virtutis particularis naturæ.

Reducimus etiam omnia mala, et defectus ad unum Primum Efficiens quodam modo : quod, sicut perfectiones omnes accipiunt suum *esse* in hoc quod [ab] ipso producuntur et ipsum modo aliquo imitantur, — tunc gradus perfectionum sumitur et cognoscitur secundum majorem et minorem appropinquationem ad illud Primum : — sic mala, defectus, cognoscuntur et distinguuntur secundum majorem et minorem elongationem ab illo uno Primo perfecto. Ita quod perfectio illius est mensura omnium perfectionum, secundum rationem appropinquandi et assimilandi ; et est mensura omnium malorum et defectuum, secundum rationem elongandi. Secundum quod [10] dicitur : *Propter longe distare a Primo, reliquo modo complevit* ESSE *Deus, faciens continuam generationem.*

(10) 2. de Gener. text. 56.

4. Statuitur Catholica veritas de unitate Primi Principii.

Circa tertium, sciendum quod, cum quæritur unitas Causæ Primæ respectu omnium entium, oportet unitatem ejus tot modis investigare quot modis Primum dicitur causa aliorum. Et oportet, qui vult satisfacere quæstioni, tot modis ostendere Primum esse unum quot modis habet causalitatem respectu aliorum.

Est autem Causa Prima in triplici genere causalitatis respectu omnium, sicut dicit [11] Commentator, scilicet in genere causæ *efficientis*, *formalis*, et *finalis*. Non autem est materia aliorum, eo quod Primum, in quantum tale, dicit perfectionem ; materia autem dicit imperfectionem de se.

Dicendum quod est Primum Ens simpliciter [primum] omni primitate quæ non includit imperfectionem. Hujusmodi vero primitas includens imperfectionem est primitas materiæ et formæ respectu compositi. Pars enim imperfectior toto est prior toto. Sed sunt aliæ primitates quæ non dicunt imperfectionem : ut primitas eminentiæ et independentiæ triplicis, puta duplicis causalitatis : effectivæ et finalis, et tertia quæ est exemplaris. Hæ vero primitates non dicunt imperfectionem sicut primitates causalitatis : materialis et formalis.

Prædictæ autem primitates distinguuntur. Nam primitas *eminentiæ* non est primitas *causalitatis*. Non enim ex hoc quod unum *ens* præeminet alteri, est causa illius. Nam primum in quolibet genere præeminet posterioribus illius generis; non tamen

(11) 10 Metaph. com. 7. in fin. et 12. Met. com. 18. et 24.

est causa illorum. Sed primitas *exemplantis*, intelligentis exemplata imitantia naturam, non est distincta primitas a primitate causalitatis. Sicut enim agens naturale non distinguitur contra efficiens, ita agens per cognitionem, quod est agens exemplans, non distinguitur contra efficiens. Ideo sunt tantum duæ primitates causalitatis quæ non dicunt imperfectionem : *efficientiæ* et *finalis*.

Quod autem sit aliquod *ens* simpliciter primum istis primitatibus quæ non dicunt imperfectionem, [12] probatur.

Ad quæstionem [13] [igitur] sic proceditur, quia de *Ente Infinito* non potest demonstrari *esse*, [demonstratione] *propter quid* quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio esset demonstrabilis *propter quid* ; sed quantum ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione *quia*, ex creaturis.

Proprietates autem *Infiniti Entis* relative ad creaturas immediatius se habent ad illa quæ sunt media in demonstratione *quia*, quam proprietates absolutæ. Ita quod de illis proprietatibus relativis immediatius potest concludi *esse*, per illa quæ sunt media in tali demonstratione, quam de proprietatibus absolutis. Nam immediate ex *esse* unius relativi sequitur *esse* sui correlativi.

Ideo primo declarabo *esse* de proprietatibus *relativis* Entis Infiniti.

Et secundo ex his declarabo *esse* de Ente Infinito, quia istæ proprietates relativæ soli Enti Infinito conveniunt.

Et ita erunt duo articuli principales.

---

(12) Paris. 1. d. 2. q. 2. n. 3.

(13) Oxon. 1. d. 2. q. 2. nn. 10. et 11.

5. Declaratur esse de proprietatibus relativis Entis Infiniti.

QUANTUM ad primum articulum, dico quod proprietates relativæ Infiniti Entis ad creaturas, aut sunt proprietates *causalitatis*, aut *eminentiæ*. Causalitatis duplicis, aut *efficientis*, aut *finis*. Quod additur de causa exemplari non est aliud genus causæ ab efficiente, quia tunc essent quinque genera causarum. Unde causa exemplaris est quoddam efficiens, quia agens per intellectum [est] distinctum contra agens per naturam, de quo alias.

In primo ergo articulo principali tria principaliter ostendam.

Primo, quod aliquid est in effectu inter entia quod est simpliciter Primum secundum *efficientiam*. Et aliquid est simpliciter Primum secundum rationem *finis*. Et aliquid est simpliciter Primum secundum *eminentiam*.

Secundo principaliter ostendam quod illud quod est Primum secundum unam rationem primitatis, idem est Primum secundum alias primitates.

Tertio ostendam quod ista triplex primitas uni soli naturæ convenit, ita quod non [convenit] pluribus naturis differentibus specie vel quidditative.

6. De Primo secundum efficientiam.

CIRCA [14] primum (ad videndum quod sit unum Primum Efficiens omnium), attendendum est quod, cum causa det *esse*

(14) De rerum Principio. q. 1. a. 3. nn. 15 et 16.

suo causato, necesse est ut habeat prius et principalius *esse* quam suum causatum.

Per naturam igitur *entis*, oportet devenire ad naturam causæ efficientis.

Circa naturam *entis*, est sciendum quod unitas *entis*, accepti largo modo ut continet Creatorem et creaturam, non est unitas generis, sed est unitas analogiæ. Propter quod dicit [15] Philosophus quod *ens* genus esse non potest. Cuius ratio est quia, secundum [16] Aristotelem differentiæ sunt, extra naturam generis, [Logice loquendo]. Non enim est de ratione animalis quod sit rationale vel quod sit irrationale, quamvis, divisim, necesse sit ut sit hoc vel illud. Nihil autem est quod sit extra naturam *entis* prædicto modo sumpti. Quod enim extra tale *ens* est, nihil omnino est. Ideo *ens*, sic acceptum, *genus* [Logicum] esse non potest, sed quoddam *analogum* est.

Unitas autem *generis* est unitas *prædicationis* ; quia natura generis reperitur in omnibus de quibus prædicatur, ut patet in animali.

Unitas autem *analogi* est unitas *attributionis*, quare non est nisi duobus modis. Vel quia illa de quibus analogicum prædicatur, attribuuntur tertio cui, primo et per se, inest ; ut sanitas dicitur de [sudatione] et cibo per attributionem et per comparationem ad animal cui, primo et per se, inest sanitas. Vel quia unum illorum de quibus analogum prædicatur, attribuitur alteri ; hoc est unum illorum de quibus analogum prædicatur, recipit prædicationem ejus, quia attribuitur alteri de quo illud prædicatur. Sic *ens* prædicatur analogice de substantia et accidente. Et accidentia non

(15) 3. Metaph. text. 10. (16) 4. Topic. cap. 6

dicuntur entia nisi per attributionem ad substantiam, hoc est : per [esse] quod habent in substantia et a substantia, juxta illud : *Accidentis* [17] *esse est in alio esse.* Et dicitur quod *accidentia non sunt entia, sed entis.* Non quod accidentia de natura sua non habeant aliquam entitatem ; sed quia illa entitas, comparata ad entitatem substantiæ, quasi est quædam non entitas ; et etiam actualiter *esse* naturaliter non habent nisi ab *esse* substantiæ, sicut etiam nostrum *esse* comparatum ad *esse* divinum quasi non est, sicut dicit [18] Dionysius, ita quod *esse* proprie, primo et per se, sibi [Deo] convenit.

Ex istis duobus habeo : et quod ENS NON EST GENUS [LOGICUM] ; quod patet per Philosophum et per rationem, quia differentia est extra naturam generis, sicut rationale est extra rationem animalis, in quantum animal ; alioquin omne animal esset rationale. NIHIL AUTEM EST NEC EXCOGITARI POTEST, QUOD SIT EXTRA RATIONEM ENTIS, IN QUANTUM ENS.

Secundo habeo quod analogum nunquam prædicatur de aliquibus, nisi quia illa reducimus ad terminum de quo dicitur primo et per se, vel quia de uno dicitur per naturam alterius.

[His positis, ad quæstionem deveniamus : Quod omnium sit unum Principium Efficiens]. Primus articulus [19] includit tres conclusiones principales.

Prima est : Quod est aliquod Primum sic.
Secunda : Quod illud est incausabile.
Tertia : Quod illud actu existit in entibus.

---

(17) 7. Metaph. text. 2. (18) Cap. 1 de Divinis Nom.
(19) Oxon. 1 d. 2. q. 2. n. 11.

7. Prima conclusio de Primo Effectivo.

PRIMA conclusio istarum est ista : Quod aliquod *effectivum* sit *Primum* simpliciter, ita scilicet quod non sit effectibile nec effectivum virtute alterius a se.

Quod probo sic :

Aliquod *ens* est effectibile : aut igitur a se, aut a nullo, aut ab aliquo alio. Non a nullo : quia nullius est causa illud, quod nihil est. Nec a se : quia nulla res est quæ seipsam faciat vel [20] gignat. Ergo ab alio effectivo. Illud aliud sit A. Si A est primum, modo exposito, habeo propositum. Si non est primum : ergo est posterius effectivum, quia effectibile ab alio vel virtute alterius effectivum. Si enim negetur negatio, ponitur affirmatio. Detur illud alterum, et sit B de quo arguitur sicut de A argutum est. Et ita aut procederetur in infinitum, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum, aut stabitur in aliquo non habente prius. Infinitas autem est impossibilis in ascendendo. Ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo priore se, est posterius. Nam circulum in causis esse est inconveniens...

Philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis, sed tantummodo in accidentaliter ordinatis, sicut patet per [21] Avicennam.

---

(20) Qui putat ejus esse potentiæ Deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritalis nec corporalis creatura. Nulla enim omnino res est quæ seipsam gignat ut sit. (S. Augustinus. De Trinitate, l. 1. c. 1.)

(21) Metaph. l. 6. cap. 5. - Aliud est loqui de causis per se et per accidens, et aliud est loqui de causis essentialiter sive accidentaliter ordinatis. Nam in primo tantum est comparatio

Ex his ostenditur propositum sic [primo] : Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis.

Similiter secundo : Infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis nisi ponatur status in essentialiter ordinatis.

Tertio : Si etiam negetur ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis.

Ergo omni modo est aliquod simpliciter Primum effectivum.

Istarum trium propositionum assumptarum propter brevitatem prima dicatur A, secunda B, tertia C.

A. Quod infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis, probatio : Tum quia UNIVERSITAS CAUSATORUM ESSENTIALITER ORDINATORUM EST CAUSATA. Ergo ab aliqua causa quæ non est aliquid illius universitatis, quia tunc esset causa sui. Tota enim universitas dependentium dependet, et

---

unius ad unum, causæ videlicet ad causatum. Et est causa per se, quæ secundum naturam propriam et non secundum aliquid sibi accidens causat. Et causa per accidens e converso.

In secundo est comparatio duarum causarum inter se in quantum ab eis est aliquid causatum. Et differunt causæ per se sive essentialiter ordinatæ a causis per accidens sive accidentaliter ordinatis in tribus.

Prima differentia est quod in causis per se ordinatis, causa secunda, in quantum causa, dependet a prima ; in per accidens, non, licet in *esse* vel in aliquo alio dependeat. - Secunda [differentia] est quod, in per se ordinatis, est causalitas alterius rationis et alterius ordinis, quia superior est perfectior ; in accidentaliter ordinatis, non. Hæc sequitur ex prima. Nam nulla causa a causa ejusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicujus sufficit unum unius rationis. Tertia [differentia] est quod omnes causæ per se et essentialiter ordinatæ, simul necessario requiruntur ad causandum ; alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui. In accidentaliter autem ordinatis non sic est, quia non requiritur simultas earum in causando.

(Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 12.).

a nullo illius universitatis. - Tum, secundo, quia causæ infinitæ essent simul in actu, (ex tertia differentia). Sed consequens nullus Philosophus ponit. – Tum, tertio, *quia* [22] *prius est quod est Primo propinquius.* Ergo ubi nullum primum, nihil essentialiter prius. — Tum, quarto, quia superior causa est perfectior in causando, (ex secunda differentia). Ergo IN INFINITUM SUPERIOR EST IN INFINITUM PERFECTIOR. Et ita [est] infinitæ perfectionis in causando, et per consequens [est] non causans in virtute alterius, quia quælibet talis, in virtute alterius causans, est imperfecte causans, quia est dependens ab alio in causando. — Tum, quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario. Ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si in nullo est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectivitas independens potest inesse alicui naturæ. Et illa est simpliciter prima.

Ergo Effectivitas simpliciter Prima est possibilis. Et hoc sufficit, quia inferius ex hoc concludetur quod tale Efficiens primum, si est possibile, est in re. Et sic patet A quinque rationibus.

B. Quod infinitas in accidentaliter ordinatis sit impossibilis, nisi ponatur status essentialiter ordinatorum, [probatur] : quia infinitas accidentalis, si ponitur hoc, non est simul, patet, sed successive tantum, ut alterum post alterum, ita quod, si secundum fluat aliquo modo a priore, non tamen dependet ab ipso in causando. Potest enim causare, ipso non existente, sicut filius ita generat, patre mortuo, sicut ipso vivo. Talis infinitas successionis est impossibilis nisi continuetur

(22) Metaph. 5.

vel perpetuetur ab aliqua Natura infinite durante, a qua tota successio et quodlibet ejus dependeat. Nulla enim difformitas perpetuatur nisi in virtute alicujus permanentis. Quod nihil est illius successionis, quia omnia successiva sunt ejusdem rationis · sed est aliquid prius essentialiter, quia quodlibet successionis dependet ab ipso, et hoc in alio ordine quam a causa proxima, quæ est aliquid illius successionis. Patet ergo B.

C. Quod scilicet, si negetur ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis, probatio : Quia, cum ex prima ratione hic adducta, scilicet quod A NIHILO NON POTEST ESSE ALIQUID, sequitur quod aliqua natura sit effectiva. Si negetur ordo essentialis activorum, igitur illa in nullius alterius virtute causat. Et, licet ipsa in aliquo singulari ponatur causata, tamen in aliquo erit non causata. Quod est propositum de natura. Si enim in quolibet ponatur causata, statim implicatur contradictio negando ordinem essentialem, quia nulla natura potest poni in quolibet causata, ita quod sit ordo accidentalis sub ipsa sine ordine essentiali ad aliam naturam. Sic patet ex B.

8. Secunda conclusio de Primo Effectivo.

SECUNDA conclusio de *Primo Effectivo* est ista : Quod simpliciter Primum Effectivum est incausabile. Hoc probatur : Quia est ineffectibile et independens effectivum.

Et hæc patet prius, quia, si sit virtute alterius causativum vel ab alio effectibile, ergo vel procedetur in infinitum, vel erit circulus, vel status in aliquo ineffectibili et independente effectivo. Illud dico Primum, et aliud patet quod non est primum ex datis tuis.

Et ulterius concluditur : Si illud Primum est ineffectibile, ergo erit incausabile, quia non finibile, nec materiabile, nec formabile. Probatur prima consequentia, videlicet quod, si est ineffectibile, ergo non est finibile : quia causa finalis non causat nisi qûia metaphorice movet ipsum efficiens ad efficiendum. Nam non alio modo dependet ab ipso essentialiter entitas finiti ut a priore. Nihil autem est causa per se nisi ut ab ipso, tanquam a priore, essentialiter dependet causatum.

Duæ autem aliæ consequentiæ, videlicet quod, si est ineffectibile, ergo immateriabile et non formabile : probantur simul. Quia, cujus non est causa extrinseca, ejus non est causa intrinseca, quia causalitas causæ extrinsecæ dicit perfectionem sine imperfectione, causalitas autem causæ intrinsecæ necessario requirit imperfectionem annexam, quia causa intrinseca est pars causati. Ergo ratio causæ extrinsecæ est naturaliter prior ratione causæ intrinsecæ. Negato ergo priore, negatur posterius.

Aliter probantur eædem consequentiæ : quia causæ intrinsecæ sunt causatæ ab extrinseca vel secundum *esse* earum, vel in quantum causat compositum, vel utroque modo, quia causæ intrinsecæ non seipsis sine agente causant compositum vel constituunt.

Ex dictis secunda conclusio proposita satis patet.

9. Tertia conclusio de Primo Effectivo.

Tertia conclusio de *Primo Effectivo* est ista : Primum Effectivum est in actu existens, et : aliqua Natura existens actu sic est effectiva.

Probatio : Cujus rationi repugnat simpliciter esse ab alio, illud, si potest esse, potest esse a se. Sed [23] rationi Primi Effectivi repugnat esse ab alio ; et Ipsum potest [24] esse.

Aliæ autem probationes ipsius A possunt tractari de existentia quam ponit hæc tertia conclusio. Et sunt istæ probationes ex contingentibus, tamen manifestis. Vel si accipiantur de natura, quidditate et possibilitate, sunt ex necessariis.

Ergo Effectivum simpliciter Primum potest esse a se : Ergo est a se. Quia, quod non est a se, non potest esse a se. Tunc *non-ens* produceret aliquid ad *esse* ; quod est impossibile. Et adhuc idem causaret se, et ita non erit incausabile omnino.

Istud ultimum, scilicet de existentia Primi Effectivi, aliter declaratur : quia inconveniens est Universo deesse supremum gradum possibilem in essendo.

Item, juxta illud nota quoddam corollarium quod quasi continet tres conclusiones probatas, quod est istud scilicet : Primum Effectivum hoc modo non tantum est prius aliis, sed aliquid esse prius eo includit contradictionem. Sic in quantum primum existit. Probatur ut præcedens. Nam ratione illius maxime includitur [25] incausabile. Ergo, si potest esse, quia non contradicit [26] entitati, sequitur quod potest esse a se. Et ita est [27] a se.

---

(23) Sicut patet ex secunda conclusione.

(24) Sicut patet ex quinta ratione posita ad A, quæ videtur minus concludere ; tamen hoc concludit. (Ibid.)

(25) Ut probatur ex secundâ. (Ibid.)

(26) Ut probatur ex prima. (Ibid.).

(27) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 16.

Tunc [28] arguo. Propone, vel cogita duo entia, quæcumque vis, de quibus dices : quod sunt Entia Prima. Aut *ens* dicitur de illis æqualiter, non de uno per naturam alterius, nec de ambobus per naturam tertii. Unde hoc est impossibile, quia tunc *ens* esset genus, et prædicaretur ut genus, cujus contrarium ostendi. Ergo prædicatur de illis per attributionem. Hoc autem non potest intelligi nisi uno ex duobus modis, ut dixi. — Vel quia unum attribuitur alteri ; hoc est : habet entitatem, ut accidens a substantia ; ergo non ambo sunt Prima Entia, sed illud primum propter quod aliud habet esse. — Vel prædicatur [*ens*] de illis, quia ambo attribuuntur tertio, ut sanitas de [sudatione] et cibo, quia attribuuntur animali. Ergo illud tertium est Primum Ens, et magis quam ista quæ tu dixisti prima. Ergo non possunt esse duo, vel plura æque prima et perfecta entia. Ergo, cum non sit processus in infinitum in entibus, est dare Unum Primum et solum. Igitur, cum ratio *efficientis* sequatur naturam *entis*, non possunt excogitari duo principia efficientia.

Item, si sunt duo principia efficientia æque prima, aut sunt similia, aut contraria. — Si similia : aut quodlibet per se est sufficiens ad principiandum omnia complete per omnem modum : aut neutrum per se est sufficiens, sed ambo. Si primo modo, hoc omnino est mirabile, quia tunc omnino alterum superflueret. Natura autem in quocumque effectu, quantumcumque parvo, evitat superfluum. Ergo minus patitur superfluitatem in primis, et nobilibus principiis. Si neutrum per se est sufficiens : ergo quodlibet est incompletum in

(28) De rer. Principio, q. 1. n. 17.

ratione principii. Ergo neutrum est simpliciter primum, quia Primum in quolibet genere est omnino perfectum secundum rationem generis. Sicut patet de virtute activa et generativa, in qualibet specie semper Primum simpliciter debet esse simpliciter perfectum. Si sunt contraria, tunc unum impedit reliquum, ac per hoc neutrum est perfectum, quia, quanto perfectius, minus habet de resistentia.

Item, homo, inquantum homo, gerit typum Universi, quia est minor mundus. Est autem lux per animam rationalem. Cum igitur in anima rationali sit unum primum movens, scilicet voluntas, ergo.

Item, in quocumque genere est dare minus perfectum et majus perfectum. Est [igitur] dare aliquod simpliciter perfectum. Nam, per comparationem ad illud dicuntur alia secundum magis et minus, ut dicit [29] Augustinus. Nunc autem in genere efficientium videmus, tam intensive quam extensive, gradus in causis efficientibus. Ergo est dare unum (quod est Primum et Simplicissimum), mensura aliorum, ac minimorum etiam; quod non potest esse nisi unum.

Item, si sint duo simpliciter Prima : aut quodlibet est tota causa cujuslibet effectus, et tunc omnis effectus est duorum; aut non est tota causa, et tunc neutrum est simpliciter primum.

Item, arguit [30] Aristoteles in efficientibus ordinatis : si non est dare primum, non est dare medium, nec ultimum. Cum enim de ratione efficientis sit movere, si primum non movet, nec

(29) 8. de Trin. cap. 3.

(30) 2. Metaphys. text. 5. et deinceps.

secundum, quia non movet nisi in virtute primi. Et, eadem ratione, nec ultimum, si secundum non movet. Ergo si primum non movet, nihil fit. Cum igitur in causis (ut dicitur) non sit processus in infinitum, cum [31] infinita non possint pertransiri, si aliquis effectus dependeret a causis infinitis ordinatis, nunquam produceretur. Ergo, si non est Primum [32] Movens, vel Efficiens, nihil potest produci.

10. De Primo secundum rationem Finis.

Juxta [33] tres conclusiones primas de *Causa Effectiva*, propono tres similes conclusiones de *Causa Finali*.

---

(31) Ut probatur I. Phys. text. 35 et deinceps.

(32) Aliqui dicunt rationem esse insufficientem ; tum quia non probat Primum nisi in efficientibus per motum, qualiter non agit Causa Prima ; tum quia non probat Primum nisi in uno ordine. Qui autem poneret duo Principia, poneret duos ordines causarum. (B. Scotus. Ibid.)

Notandum quod aliqui pervertentes sensum litteræ |Aristotelis ex hoc loco sumunt argumentum quod materia, quæ est pars essentialis, sit causa individuationis. Nam ista ratio qua concluditur unitas cœli ex unitate Motoris, et unitas Motoris non tantum specie sed numero, propter hoc quod non habet materiam, non videtur valere nisi distinctio numeralis fieret per materiam. Sed non valet. Æquivocat enim de *materia*, sicut sæpe dictum est. Concedo enim quod non ponuntur plures Motores Primi, quia in Primo Motore non est materia. Id est, non est in eo aliquod aliud, sed est de se *hoc*, sine alio contrahente. Nam talis contradictio non stat cum perfecta simplicitate. Et ideo quidditas Dei est de se *hæc*. Excludit ergo Aristoteles a Primo Motore materiam, non solum illam quæ est altera pars essentialis compositi, sed illam quæ dicitur proprietas individualis, quæ est causa individuationis, non prima. (B. Scotus in Metaphys. Arist. l. 12. c. 5. n. 67.) Eadem verba profert Scotus, Oxon. 2. d. 3. q. 5. n. 2. et q. 6. n. 20. « Ad aliud 12. Metaphys. quod concedo : quod non possunt esse plures Motores Primi, quia in Primo Motore non est materia .. »

(33) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 17.

Prima conclusio est: Aliquod finitivum est simpliciter primum. Hoc est: Non est ad aliud ordinabile, nec in virtute alterius natum [est] finire alia.

Probatur [34] quod est Primum Ens primitate finis: quia omne agens agit propter finem. Sed Primum Efficiens est perfecte agens. Igitur agit propter finem. Non propter finem alium a se, quia tunc illud esset eminentius Primo Efficiente, quia finis, qui est alius realiter ab agente intendente finem, est *ens* eminentius, cum causa finalis sit nobilissima.

Secunda [35] conclusio est hæc: Primum finitivum est incausabile. Probatur: quia est infinibile, alias non esset primum. Et ultra ergo ineffectibile.

Tertia conclusio est quod Primum finitivum est actu existens, et alicui naturæ necessario actu existenti convenit ista primitas.

Patet [36] primo per rationem [37] Aristotelis. Dicit quod, sicut exercitus ordinatur ad ducem, sic totum Universum est ordinatum propter respectum ad unum ultimum finem. Unde sicut exercitus non esset unus, nisi haberet unum ducem, sic nec Universum esset unum nisi haberet unum finem.

Item, bonum et finis [38] idem sunt. Sicut quanto aliquid plus habet de entitate, tanto plus de actualitate et perfectione, et per consequens de bonitate. Sed est dare unum Ens Primum per se solum. Ergo et unum finem per se solum. Sed ad

(34) Paris. 1. d. 2. q. 2. n. 8. (35) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 17.
(36) De rer. Principio, q. 1. n. 25. (37) 12. Metaph. 52.
(38) 3. Metaphys. text. 3

per se omnia alia reducuntur. Ergo erit unus finis ad quem reducantur.

Item, extra infinitum in aliquo genere, nihil illius generis potest ultimo terminare, ut, extra longitudinem infinitam, nulla longitudo [potest ultimo terminare]. Sed experitur mens rationalis, CUJUS EXPERIMENTUM EST PRINCIPIUM OMNIS NOSTRÆ CERTITUDINIS, quod non satiatur nisi per bonum infinitum. Ergo est dare bonum infinitum. Ergo, si terminet in infinitum, est per rationem infinitam finis. Ergo, cum nihil sit quod fine careat, aut sit extra participationem istius finis, sequitur quod omnia tendunt ad istum finem.

Et hæc [est] sententia [39] Augustini ; quod *Deus non est alio bono bonus, sed est bonum omnis boni* ; Anselmi : *Deus* [40] *est quidquid est melius esse quam non esse.*

Sic igitur patet quod est unum solum Primum *efficiens*, quia unum solum Primum per se *Ens*. Quare una prima sola causa *formalis* omnium ; unde est *finis* omnium.

11. De Primo secundum Eminentiam.

CONCLUSIONIBUS [41] tribus de utroque ordine *causalitatis extrinsecæ* jam positis, propono tres similes de ordine *eminentiæ*. Prima conclusio est ista : Aliqua natura *eminens* est simpliciter prima secundum perfectionem.

[Probatur] [42] quod est *Ens Primum* in eminentia : quia in ordine essentiali semper causa est

(39) 8. de Trinitate. cap. 3. (40) In Prosologio cap. 5.
(41) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 18. (42) Paris. 1. d. 2. q. 2. n. 7.

æquivoca respectu sui effectus. Causa autem æquivoca est nobilior semper suo effectu, cum non possit esse æque perfecta, nec minus perfecta. Sic enim dicerem quod cælum et omnia alia possent produci a musca.

Secunda [43] conclusio est ista : *Suprema* natura est incausabilis.

Probatur : Nam omne effectibile habet aliquam causam essentialiter ordinatam. Causa autem essentialiter ordinata excedit effectum. Igitur, si esset effectibilis, non esset suprema.

Tertia conclusio : *Suprema* natura est aliquid actu existens.

Quod [44] sit dare unum principium *formale exemplare*, sic apparet secundum illud quod dicit Commentator super illud : *Quoniam in fundamento* [45] *naturæ nihil est distinctum* : materia primo recipit formas magis universales, postea magis particulares.

Et, quia PROCESSUS NATURÆ EST DE IMPERFECTO AD PERFECTUM, aperte patet quod formæ materiales quanto magis universales, tanto magis sunt imperfectæ. Oppositum tamen est in formis immaterialibus et separatis ; quia etiam formæ materiales, si possent separatæ existere, quanto universaliores, tanto essent perfectiores. Quod patet, quia quanto universaliores, tanto simpliciores ; quanto simpliciores, tanto actualiores et perfectiores. Unde, sicut forma generis est simplicior quam forma speciei, ita erit actualior et perfectior. Si ergo ipsum *esse*, esset abstractum

(43) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 18.

(44) De rer. Principio, q. 1. n. 21.

(45) 2. Metaph. text. com. 17.

per se existens, haberet in se omnem modum simplicitatis et, per consequens, omnem modum actualitatis et perfectionis. Cum ergo *Ens Primum* sit *ens* per se subsistens, non contractum (quia aliter non esset omnino primum) sed abstractum ab omnibus, cum sit causa omnium, ut ostendi : ergo modo simplicissimo continet omnem perfectionem quæ possit excogitari. Ergo est causa *formalis* omnium.

Quod autem sic est simplex perfectum formaliter, plurificari non potest. Quod patet sic : Unitas et veritas rei perfectius salvantur in Primo cujuslibet generis quam in aliis, cum Primum sit mensura aliorum, ut patet de caliditate in igne. Sed videmus quod quælibet res habet singularitatem suam, quam habet per actualitatem suam, quæ est incommunicabilis aliis. Ergo, cum in Primo sit major actualitas, est etiam major singularitas. Ergo, si hæc non potest communicari, ergo minus singularitas actualitatis Primi.

Item, tale *Ens* sic separatum continet totam rationem *entis*. *Totum* est illud extra quod nihil est. Ergo extra participationem illius, nihil est. Sed si essent duo Principia *esse* formalia, unum non participaret aliud, et esset omnino extra aliud. Ergo non possunt esse duo.

Item, plurificatio talium non esset per relationes (ut in Personis divinis), quia unum non esset ab alio, ex quo ambo [Pater et Filius] sunt æqualiter prima ; ergo per absoluta. Numquam autem fit plurificatio per absoluta, nisi quia unum illorum est altero perfectius, ut duæ species plurificantur sub genere, quia semper una est perfectior altera, sicut, in analogo, substantia et accidens sub *ente*, quia unum est perfectius altero. Vel quia ambo sunt imperfecta, ut duo individua sub una

specie, quia neutrum claudit, vel haurit totam latitudinem speciei. Quodlibet autem illorum entium omnino est perfectum, et æqualiter ; ergo non possunt esse duo formalia æque prima.

Item, ad propositum, impossibile est quod aliquis effectus consequatur aliquam perfectionem, in quantum effectus talis causæ, qua [perfectione] caret sua causa. Non enim ignis generatus haberet caliditatem vel levitatem, si ignis generans ista non haberet. Et si forte habet effectus, hoc non habet ut est causatum illius, sed ab aliquo alio. Cujus ratio est, quia CAUSA NOBILIOR EST EFFECTU, NEC AGIT ULTRA TERMINOS PERFECTIONIS. Quod faceret si effectui aliud, quod non haberet, daret. Sed ostensum est quod est unum *Primum Ens* efficiens omnium. Ergo illud continet in se perfectiones omnium.

Item, in quolibet genere est dare participans et participatum, et per accidens et per se. Sed videmus quod omnia entia, secundum majus et minus, habent perfectiones formales. Ergo est dare unum *Ens* cujus perfectionem formalem omnia entia participant, sicut dicit de [46] calido Aristoteles.

Ad hoc arguit [47] Aristoteles inquirens veritatem principii : *De quolibet aut affirmatio, aut negatio*, dicens quod, si est dare magis vel minus falsum, ut magis est falsum *quatuor esse mille*, quam *quatuor esse quinque* : ergo est dare magis et minus verum. Ergo, per consequens, et [est dare] unam primam veritatem. Unde dicit quod hoc principium : *De quolibet aut affirmatio*, etc., est maxime

(46) 2. Metaphys. text. 4.

(47) 4. Metaphys. text. 15. et deinceps

verum. Ergo, secundum hoc, oportet dare unam primam veritatem formalem virtute continentem omnem veritatem, quia est forma omnium veritatum. Veritas autem consistit in sua perfectione formali. Ergo est una veritas prima formalis omnium formalium perfectionum.

12. De Primo, secundum tres Primitates.

QUANTUM [48] ad secundum articulum, dico quod ista triplex primitas, quæ est sparsim probata de ista quidditate, competit eidem quidditati. Quod ostenditur [tribus] conclusionibus sequentibus.

Prima est ista : Quod *Primum Efficiens* est *Ultimus Finis.*

Probatur sic : Quia omne per se efficiens agit propter finem. Et prius efficiens agit propter finem priorem. Ergo Primum Efficiens agit propter Ultimum Finem. Sed propter nihil aliud a se principaliter et ultimate agit, quia nihil aliud a se potest esse finis ejus. Ergo agit propter se sicut propter ultimum finem. Ergo. Primum Efficiens est Ultimus Finis.

Secunda [conclusio] est : Quod [49] *Primum Efficiens*, sive effectivum, est *Primum Exemplans*,

[Probatur] : Quia Primum Efficiens, vt patet prius, agit perfecte propter finem. Igitur vel propter finem quem cognoscit, vel propter finem in quem a cognoscente dirigitur. Non secundo modo, quia Primum Effectivum non potest ab alio ordinari. Tunc enim non esset Primum Effec-

(48) Oxon. 1. d. 2, q. 2. n. 18.

(49) Paris. 1. d. 2. q. 2. n. 8.

tivum. Igitur Primum Effectivum agit propter finem quem cognoscit. Sed agens propter finem quem cognoscit, ordinat per cognitionem effectum suum in finem cognitum. Ergo Primum Effectivum ordinat effectum suum in finem cognitum. Sed hoc est ordinando exemplariter. Cum igitur non ordinet in finem secundarium alium a se, igitur in Primum Finem immediate. Igitur est Primum Exemplans. Sic patet quod est aliquod Primum Ens.

[Tertia conclusio est]: Quod [50] *Primum Efficiens* est *Prima Eminentia.*

Probatur sic: Primum Efficiens non est univocum respectu illarum naturarum effectarum sed æquivocum. Ergo eminentius et nobilius eis Ergo Primum Efficiens est Eminentissimum.

Et hoc [51] aperte colligitur ex prædictis, sic. Impossibile est quod effectus, in quantum talis, participet aliquam perfectionem formalem, quam etiam non habeat efficiens ejus causa. Cujus causam dixi *supra.* Sed est dare unum solum Primum Efficiens omnium, ut patet in primo articulo. Ergo illud necessario participat perfectiones formales altiori mŏdo quam habent in rebus. Ergo quod est Efficiens omnium, est causa Formalis omnium.

Item, finis et bonum sunt idem. Sed impossibile est quod aliquid habeat rationem omnis boni, nisi quod habet rationem omnis perfectionis, cum perfectiones sint de genere bonorum. Ergo necesse est quod illud quod est causa formalis exemplaris omnium, sit causa finalis in genere

(50) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 18.

(51) De rerum Principio, q. 1. n. 26.

bonorum. Sed illud erat causa efficiens omnium, ut patet. Ergo necesse erit ut unum, solum, singulare, summum, *Supremum Ens* sit simul causa *efficiens*, causa *formalis*, causa finalis omnium.

Sed ostendi quod erat Causa Prima simpliciter omnium, quæ est causa efficiens, finalis et formalis omnium. Ergo a primo ad ultimum, una sola Causa Prima simpliciter est.

13. De triplici Primitate Principii rerum in unica natura.

Quantum [52] ad tertium articulum dico: Non tantum ista triplex primitas sic inest eidem naturæ, quod cui una inest, insunt aliæ, sed etiam est ibi talis identitas, quod Primum Efficiens est tantum unum secundum quidditatem et naturam. Ad quod ostendendum, ostendo:

Primo, quamdam conclusionem præambulam;

Secundo, principale.

Preambula est quod Efficiens (quod est primum triplici primitate ostensa) est ex se *necesse esse*. Probatio: quia est penitus incausabile. Nam contradictionem includit aliquid esse prius eo in genere causæ efficientis vel finis, et, per consequens, in genere cujuscumque causæ. Ergo est omnino incausabile. Ex hoc arguo sic: Nihil potest non esse nisi cui aliquid incompossibile positive vel privative potest inesse. Sed ei quod est a se et penitus incausabile, non potest aliquid inesse quod sit ei incompossibile positive vel privative. Ergo, etc. Major patet, quia nullum *ens* potest destrui nisi per incompossibile sibi

(52) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 19.

positive vel privative. Minor probatur : quia illud incompossibile, aut potest esse a se aut ab alio. Si *a se*, ergo est a se. Ergo duo incompossibilia sunt simul, vel neutrum erit, quia utrumque destruit *esse* alterius. Si *ab alio*, contra, nulla causa potest destruere aliquod *ens* propter repugnantiam sui effectus ad illud, nisi suo effectui det perfectius et intensius *esse* quam sit *esse* alterius destructibilis. Nullius autem entis *ab alio* est nobilius *esse* a sua causa quam sit *esse* entis *a se*, quia omne causatum habet *esse* dependens. Sed quod est ex se, habet *esse* independens.

Ex hoc ultra ad propositum. Probatur unitas Naturæ Primæ, quod est principale intentum in isto articulo. Et ad hoc adduco tres rationes.

Prima est talis : Quia, si duæ naturæ sint *necessariæ esse*, aliquibus rationibus propriis realibus distinguuntur. Et dicantur A et B. Istæ rationes aut sunt rationes formaliter necessario essendi, aut non. Si sic, et præter hæc illa duo, per illud in quo conveniunt, sunt formaliter necessaria. Ergo utrumque duabus rationibus formalibus erit *necesse esse*. Quod est impossibile, quia cum neutra illarum rationum per se includat aliam, utraque illarum circumscripta esset *necesse esse* per alterum. Et ita esset aliquid *necesse esse* per illud, quo circomscripto, non minus esset *necesse esse*. Si vero per illas rationes quibus formaliter distinguuntur, neutrum formaliter sit *necesse* : ergo illæ rationes non sunt formaliter rationes necessario essendi. Et ita sequitur quod neutrum includitur in *necesse esse*, quia *necesse esse* nihil includit quod non sit *necesse esse*.

Secundo probatur idem. Quia duæ Naturæ *Eminentissimæ* non possunt esse in Universo. Ergo nec duo Prima Effectiva. Probatio antece-

dentis : *Quia* [53] *species se habent sicut numeri.* Et per consequens si duæ non possunt esse in eodem ordine, multo magis nec duæ possunt esse Primæ vel duæ Eminentissimæ.

Hoc patet tertio per rationem de ratione finis : Quia duo *Fines Ultimi*, si essent, haberent duas coordinationes entium ad se, ita quod ista entia ad illa nullum ordinem haberent, quia nec ad finem illorum. Nam quæ ordinarentur ad unum finem ultimum, non possunt ordinari ad alium, quia EJUSDEM CAUSATI DUAS ESSE CAUSAS TOTALES VEL PERFECTAS IN EODEM ORDINE, EST IMPOSSIBILE. Tunc enim esset aliquid in aliquo ordine per se causa, quo, non posito, nihil minus esset id perfecte causatum. Ordinata ergo ad unum finem nullo modo ordinantur ad alium, nec, per consequens, ad illa quæ ordinantur ad alium. Et ita ex his vel illis non fieret unum Universum.

Hoc etiam quarto confirmatur in communi : quia nulla duo possunt esse terminantia totaliter dependentiam alicujus ejusdem. Quia, tunc, illud terminaret dependentiam, quo substracto, non minus terminaretur illa dependentia. Et ita non esset dependentia ad illud. Sed ad Efficiens Eminens et ad Finem dependent alia essentialiter. Ergo nullæ duæ naturæ possunt esse primo terminantes alia entia secundum istam triplicem dependentiam præcise. Est ergo aliqua Una Natura terminans entia secundum istam triplicem dependentiam, et ita habens istam triplicem primitatem.

Quomodo [54] [autem] hæc Causa Prima habet [in se] singularem unitatem ? Sciendum quod

(53) Ex. 3. Metaph.

(54) De rerum Principio, q. 1. nn. 27. et 28.

triplex est conditio suæ unitatis, a qua per defectum alicujus illarum conditionum omnis creatura procedit.

Habet enim primo unitatem substantiæ per omnem modum singularitatis, quia sua substantia nullam habet plurificationem. Unde, quia in substantia singulari possunt intelligi aliqua esse unum secundum gradus quibus unum eorum ab altero continetur, secundum quod una magnitudo tripedalis continet in se bipedalem, et bipedalis magnitudinem unius, hoc autem non est perfecta unitas; ideo secundo est unum unitate æqualitatis eorum quæ sibi insunt. Et hoc absque gradu et inæqualitate eorum. Unde quia talis unitas adhuc non esset absque aliqua compositione, quia non compateretur perfectam unitatem, ideo [tertio] est etiam unum unitate simplicitatis absque omni diversitate.

Est ergo tripliciter Causa Prima una : primo, in ratione *efficientis* ; secundo, causæ formalis *exemplaris* ; tertio, in ratione *finis*.

Habet etiam triplicem modum unitatis. Primus est unitas substantiæ *singularis*. Secundus est unitas servans omnem gradum *æqualitatis*. Potentia enim æqualis est scientiæ et bonitati, et e contrario. Tertius est unitas *simplicitatis*, tollens omnem diversitatem, non distinctionem.

Creaturæ autem e contrario procedunt ab eo sub ratione *pluralitatis*, sub ratione *inæqualitatis*, sub ratione *compositionis*. Sub ratione *pluralitatis*, quia in eis est mensura in naturis et essentiis, secundum gradus creationis, et essentiarum numeros. Sub ratione *inæqualitatis*, quia in eis est mensura in naturis et essentiis secundum gradus perfectionis. Sub ratione *compositionis*, quia in omnibus est compositio, saltem ex *esse* et

essentia, ex quo causatur pondus inclinationis ad casum dissolutionis, juxta [55] illud : *Omnia fecisti in numero, pondere, et mensura.*

Sic igitur dico quod Causa Prima simpliciter importat primitatem in genere efficientis, formalis, et finalis.

Ostenso [56] *esse* de proprietatibus relativis Primi Entis, ulterius [progredior] ad ostendendum infinitatem illius Primi, ac per consequens *esse* de Ente Infinito.

14. Declaratur esse de Ente Infinito.

PROCEDO sic : Primo ostendo quod Primum Efficiens est *intelligens* et *volens*, ita quod sua intellectio est infinitorum distincte, et [quod] ipsa est sua essentia, et quod sua essentia est repræsentativa infinitorum distincte.

Et ex hoc, secundo, tanquam ex quodam medio, adjuncto tamen cum aliis mediis, concludetur sua *infinitas*.

15. Quod Primum Efficiens est intelligens et volens.

QUOD autem [Primum Efficiens] sit *intelligens* et *volens*, arguo sic :

Primum Agens est per se agens : quia *Omni* [57] *causa per accidens prior est aliqua causa per se*. Sed omne agens per se agit propter finem. Hoc Philosophus [58] vult de natura de qua minus

(55) Sap. c. 11.

(56) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 20.

(57) 2. Physic.

(58) Ex. 2. Physic.

videtur. Ergo Primum Agens agit propter finem.

Et ex hoc arguitur dupliciter. Primo sic : Omne agens naturale, præcise consideratum, ex necessitate et æque ageret si ad nullum finem ageret, sicut si esset independenter agens. Si ergo non agit nisi propter finem, hoc est quia dependet ab agente amante finem. Tale autem a quo dependet tota natura in agendo, non videtur esse nisi Primum Efficiens. Ergo.

Secundo principaliter arguitur sic : Si Primum Agens agit propter finem, aut ergo finis ille movet Primum Efficiens ut amatus actu voluntatis ; aut ut tantum naturaliter amatus. Si amatus actu voluntatis, habetur propositum. Si tantum amatus naturaliter, hoc est falsum, quia non amat naturaliter alium finem a se, ut grave [amat] centrum, et materia formam. Tunc enim esset aliquo modo ad finem, quia inclinatus ad illum. Si autem tantum amat naturaliter finem qui est ipse, hoc nihil est nisi Ipsum esse ipsum. Hoc enim non videtur salvare rationem causæ in ipso. Item, arguitur quasi confirmando rationem jam factam. Primum Efficiens dirigit effectum suum ad finem. Ergo vel naturaliter dirigit, vel cognoscendo et amando illum finem. Non naturaliter, quia non cognoscens nihil dirigit nisi in virtute cognoscentis : *Sapientis enim* [59] *est prima ordinatio.* Sed Primum Efficiens in nullius virtute dirigit sicut nec causat. Tunc enim non esset primum. Ergo.

Item, tertio, arguitur sic : Aliquid causatur contingenter. Ergo Prima Causa contingenter causat. Ergo volens causat.

(59) 1. Metaphys.

Probatio primæ consequentiæ. Quælibet causa secunda causat in quantum movetur a Prima. Ergo, si Prima necessario movet, quælibet necessario causat. Ergo si aliqua secunda causa contingenter movet, et Prima contingenter movebit, quia NON CAUSAT SECUNDA CAUSA NISI IN VIRTUTE PRIMÆ CAUSÆ IN QUANTUM MOVETUR AB IPSA.

Contra [60] primam consequentiam arguitur sic : Quia nostrum *velle* posset adhuc aliquid contingenter causare, et ita non requiritur quod Prima Causa illud contingenter causet.

Ad primum : Dicendum est quod, si Deus est Primum Movens vel Efficiens respectu voluntatis nostræ, idem sequitur de ipsa quod de aliis ; quia, sive immediate necessario moveat eam, sive aliud immediate et illud necessario motum necessario movet voluntatem, quia movet ex hoc quod movetur; sequitur tandem quod proximum voluntati necessario moveat voluntatem, etiamsi illud proximum sit ipsamet voluntas. Et erit volens necessario et ita necessario volet. Et sequitur ulterius impossibile : quod necessario causat quodlibet causatum, et non est aliquid contingens.

[Dices] : Philosophus antecedens concessit, scilicet quod aliquid contingenter causatur, et negavit consequens [61] intelligendo de velle Dei, scilicet quod Prima Causa contingenter causet. Posuit enim, non propter *contingenter Deum velle*, contingentiam in inferioribus, sed ex motu, qui necessario causatur in quantum uniformis ; sed difformitas sequitur in partibus ejus, et ita contingentia.

(60) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 21.

(61) 2. et 8. Phys. — 2. de Generat. 12. Metaphys. et in de Bona Fortuna.

[Respondeo] : Non voco hic *contingenter causatum* quodcumque non necessarium vel non sempiternum, sed cujus oppositum posset fieri quando illud fit. Ideo dixi : *Aliquid contingenter causatur*, et non dixi, *aliquid est contingens*. Nunc dico, quod Philosophus non potest negare consequens, salvando antecedens per motum ; quia, si iste totus motus necessario est a causa sua, quælibet pars ejus necessario causatur quando causatur, et inevitabiliter, ita quod oppositum non posset tunc nec aliter causari. Et ulterius, quod causatur per quamcumque partem motus, necessario causatur et inevitabiliter. Vel igitur nihil fit contingenter, id est, evitabiliter causatur ; vel Primum sic causat immediate quod posset etiam non causare.

Probatio [62] secundæ consequentiæ : Nullum est principium operandi contingenter nisi voluntas, vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturæ, et ita non contingenter. Ergo.

Contra secundam consequentiam : Si causat contingenter, ergo volens. Ista consequentia non videtur tenere, quia aliqua naturaliter mota possunt impediri, et ita oppositum contingenter et violenter potest evenire.

[Respondeo] : Si aliqua [causa] potest impedire istam, hoc non potest nisi in virtute superioris causæ. Et ita superior in virtute superioris. Et sic usque ad Primam Causam, quæ, si immediatam causam sibi necessario movet usque ad istam, erit necessitas. Ergo necessario impediet, et per consequens non potest alia causa nunc causare.

(62) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 20 et 21.

Sic ergo videtur triplici via ostensum quod Primum Agens est *intelligens* et *volens*.

Quarum prima est : Quod natura agit propter finem, et non nisi quia dependens et directa a cognoscente finem.

Secunda est : Quod ipsum Primum Agens agit propter finem.

Tertia : Quod aliquis effectus contingenter fit quando causatur.

16. Quod intellectio Primi Efficientis, qua seipsum intelligit, est idem ac sua essentia.

Nunc ulterius, quoad conclusiones præambulas ad *infinitatem*, probo secundo : Quod ejus *intellectio* et *volitio* non est aliud ab essentia ejus.

Et primo de volitione sui ipsius ut objecti, sic : Causalitas et causatio causæ finalis est simpliciter prima secundum Avicennam dicentem : quod, *si* [63] *de qualibet causa esset scientia, illa quæ esset de causa finali, esset nobilissima.* Ipsa enim quantum ad causalitatem præcedit causam efficientem, quia movet eam ad agendum. Et ideo causalitas Primi Finis et ejus causatio est penitus incausabilis, secundum quamlibet causationem in quolibet genere causæ. Causalitas autem Primi Finis est movere Efficiens Primum sicut amatum ab ipso. Quod est idem quod Primum Efficiens amare Primum Finem, quia nihil aliud est objectum amari a voluntate quam voluntatem amare objectum. Ergo Primum Efficiens amare Primum Finem est penitus incausabile. Et ita [est] ex *se necesse esse*. Et ita erit idem Naturæ Primæ. Et

(63) 6. Metaphys.

quasi convertitur ratio ex opposito conclusionis, quia, si *Primum amare* est aliud a Natura Prima, ergo est causabile et per consequens effectibile. Ergo ab aliquo per se Efficiente amante finem. Ergo *Primum amare se* esset causatum ab aliquo amore finis, priore isto causato. Quod est impossibile. Hoc ostendit [64] Aristoteles de *intelligere* Primi. Primo, quia aliter Primum non erit optima substantia, quia per *intelligere* est honorabile. Secundo, quia alias esset laboriosa ejus continuatio, quia, si non est idem illi, erit in potentia contradictionis ad illud. Ad illam autem potentiam sequitur labor secundum ipsum [Aristotelem].

Istæ rationes Philosophi possunt declarari. Cum omnis *entis*, in actu primo, perfectio ultima sit in actu secundo quo conjungitur optimo, maxime si sit activum et non tantum factivum, (omne autem intellectuale est activum, et Prima Natura est intellectualis ex præmissis), sequitur quod ultima ejus perfectio sit actu secundo. Ergo, si ille actus non sit ejus substantia, substantia ejus non erit optima, quia aliud est suum optimum...

[Sequitur] quod essentia Dei eadem sit quod volitio sui ipsius... Nam sequitur primo quod voluntas est idem Primæ Naturæ, quia *velle* non est nisi voluntatis. Ergo illa voluntas cujus est *velle* incausabile, est incausabilis. Similiter *velle* intelligitur quasi posterius voluntate. Si igitur *velle* idem est illi Naturæ [Primæ], multo magis voluntas.

Secundo sequitur quod *intelligere se* est idem illi Naturæ, quia nihil amatur nisi cognitum. Ergo si *amare se* est ex se *necesse esse*, sequitur

(64) 12. Metaphys.

quod *intelligere se* est ex se *necesse esse*. Et similiter *intellectio*, [quæ] est quasi propinquior illi Naturæ quam *velle*. [Etiam] sequitur quod intellectus est idem illi Naturæ, sicut prius de voluntate et *velle* argutum est.

Quarto sequitur quod ipsa ratio *intelligendi se* sit idem sibi, quia necesse est rationem intelligendi esse ex se *necesse esse*, si intelligere sit *necesse esse*. Ratio enim *intelligendi se* quasi præintelligitur ipsi *intelligere*.

17. Quod intellectio Primi Efficientis, qua omnia intelligit alia, est idem ac sua essentia.

OSTENSO, de *intelligere se* et *velle se*, quod sint idem essentiæ Primi, ostendo propositum generalius, scilicet de omni *intelligere* et *velle* ipsius respectu *aliorum*, [ita] quod sint essentiæ Primi idem. Et sit conclusio ista tertia ad infinitatem præambula.

Nullum *intelligere* potest esse accidens Primæ Naturæ. Probatio: quia de ista natura primó ostensum est quod ipsa est Primum Effectivum.

Ergo ex se habet unde possit quodcumque causabile causare, circumscripto quocumque alio, saltem ut Prima Causa illius causabilis. Sed, circumscripta cognitione illius, non habet unde possit illud causabile causare. Ergo cognitio cujuscumque alterius non est aliud a natura sua. Probatio ultimi assumpti: quia nihil potest [Primum Efficiens] causare, nisi ex amore ultimi finis velit illud, quia non potest aliter esse agens, quia nec ageret propter finem. Ipsi autem *velle alicujus* propter finem præintelligitur *intelligere illud*. Ergo, ante primum signum in quo intelligitur causans sive volens A, necessario præintel-

ligitur intelligens A. Et ita sine hoc non potest per se efficere. Et ita de aliis...

Idem *intelligere* potest esse plurium objectorum ordinatorum. Ergo quanto perfectius, tanto plurium. Ergo perfectissimum quo impossibile est perfectius intelligi, erit idem [*intelligere*] omnium intelligibilium. *Intelligere* Primi sic est perfectissimum. Ergo idem est omnium intelligibilium. Et illud [*intelligere*] quod est suî, est idem sibi, ex propositione præcedente. Ergo et [suum] *intelligere* omnium est idem sibi.

18. De intellectione et voluntate Dei ad infinitatem ejus probandam.

Quarta conclusio principalis præambula de intellectu et voluntate Dei, ad *infinitatem* probandam, sit ista: Intellectus Primi intelligit semper, et distincto actu, et necessario, quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se.

Prima pars probatur, scilicet quod possit intelligere quodcumque intelligibile, sic. Hoc enim est perfectionis in intellectu posse distincte et actu cognoscere quodcumque intelligibile. Imo hoc posse est necessarium ad intellectus rationem, quia omnis intellectus est totius *entis* communissime sumpti. Nullam autem intellectionem potest habere intellectus Primi non eamdem sibi, ex proxima conclusione. Ergo cujuslibet intelligibilis habet intelligere actuale et distinctum, et hoc [est] idem sibi, et ita semper et necessario.

Secunda pars, videlicet de prioritate, probatur sic. Quia quidquid est idem Primo, est *necesse esse*, sicut patuit prius. Sed *esse* aliorum intelli-

gibilium non est *necesse esse*. *Necesse* autem *esse* ex se est prius natura omni non-necessario.

Aliter probatur : Quia *esse* cujuslibet alterius a se [Deo] dependet ab Ipso sicut a causa. Et, ut causa est alicujus causabilis, necessario includitur cognitio ejus ex parte causæ. Ergo illa cognitio illius prius est naturaliter ipso *esse* cogniti.

Utraque etiam pars conclusionis probatur aliter, quia artifex distincte cognoscit omnia agenda antequam fiant. Aliter non perfecte operaretur, quia cognitio est mensura juxta quam operatur. Ergo Deus omnium producibilium a se habet notitiam distinctam, actualem, vel saltem habitualem priorem eis.

Ostensis [65] igitur his præambulis, arguo infinitatem [Primi].

19 Arguitur infinitas Primi Entis.

Utrum [66] Ens simpliciter Primum respectu omnium posteriorum, sit actu infinitum intensive ? — [Respondetur] in Psalmo 17 : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.* Item, Damascenus [67] dicit quod est : *Pelagus infinita continens.*

Hic [autem] primo ponenda est significatio nominis *infiniti*. Quæ videtur esse ista : Infinitum est quod quodcumque finitum datum ultra omnem proportionem excedit, ut albedo infinita excedit quodcumque album finitorum graduum ultra omnem proportionem. Sic autem, intelligendo *infinitum*, conveniunt omnes tam Sancti

(65) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 25. (66) Paris, 1. d. 2. q. 3. n. 1.
(67) De fide orthodox. lib. 1. c. 12.

quam Philosophi quod Primum Ens simpliciter sit actu infinitum. Quod patet per Philosophum qui [68] ait omnes concedere Primum Principium esse infinitum et omnia continere.

Hoc autem, licet sit concessum ab omnibus, aliqui ostendunt sic... : Virtus quæ potest super extrema habentia infinitam distantiam, est infinita. Sed virtus divina est hujusmodi, cum in creatione possit de nihilo aliquid producere. Igitur. Et dicunt quod, quamvis minor credita fuerit de creatione, qua *esse* duratione sequitur *non esse*, tamen demonstrabilis est de creatione qua *esse* naturâ sequitur *non esse*, quomodo loquitur Avicenna. Quia, si est [69] Primum Efficiens, quodcumque aliud capit totum *esse* ab eo et totaliter. Aliter enim, si non totaliter esset ab eo, non esset Primum Efficiens. Sed quod capit totum *esse* suum, et totaliter ab illo creatur ; sic [est] quod posterius per naturam habet *esse* quam *non esse*, secundum imaginationem Avicennæ. Videtur mihi quod nec ista ratio concludit. Quia, quando inter aliqua extrema non est distantia media, sed tantum propter unum extremum excedens, tanta est distantia quantum extremum excedens. Sed inter *aliquid* et *nihil* non est medium. Igitur, si sit aliqua distantia et extremum positum sit finitum, etiam distantia erit finita. Exemplum : Tanta est distantia inter Deum et creaturam quantus est ipse Deus. Sed inter contradictoria non est medium. *Contradictio* [70] *est oppositio cujus secundum se non est medium*, quia

(68) 3. Physicorum, text 30.

(69) 6. Metaphys. c. 2. de Creatione.

(70) 1. Posterior. c. 2.

inter *ens* et *nihil* non est medium. Extremum autem excedens [in creatione] non est infinitum, scilicet ens [creatum]. Confirmatur : Quod potest totaliter super terminum *ad quem*, potest super transitum a termino *a quo* ad terminum *ad quem*. Aliter enim non posset super terminum *ad quem*. Sed extremum hic est finitum. Igitur posse super terminum hujusmodi non concludit infinitatem virtutis. Igitur nec posse super transitum ad terminum *ad quem*. Non video [tamen] quod demonstrent rationes istæ. Ideo ostendo Primi Entis infinitatem ex ejus quadruplici primitate.

20 Probatur infinitas Primi Entis : ex primitate Efficientiæ.

Causa [71] efficiens Prior cui secunda nihil addit perfectionis in agendo, est virtutis infinitæ intensive, quia, si esset virtutis finitæ in agendo, secunda causa adderet sibi aliquam perfectionem... Sed Primum Efficiens est hujusmodi cui nullum agens secundarium aliquid perfectionis addit. Probo. Quia, quando causa secunda addit perfectionem in agendo, quanto plures causæ secundæ, tanto effectus ejus est perfectior. Ergo, si Prima Causa perfectius ageret cum secunda quam per se, quanto plures causæ concurrerent, tanto effectus ejus esset perfectior. Quod est falsum, quia primus effectus qui immediatius causatur a [Deo] est perfectior quam effectus remotior.

Ex [72] istis potest propositum sic ostendi : Si Primum haberet omnem causalitatem omnis causæ possibilis formaliter et simul, (licet non

(71) Paris. 1, d. 2. q. 3. n. 6. · (72) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 27.

possent causabilia simul poni in *esse*), esset infinitum, quia simul, quantum est ex se, posset infinita producere. Et, posse simul plura, concludit majorem potentiam intensive. Ergo, si habet perfectius quam si haberet omnem causalitatem formaliter, magis sequitur infinitas intensiva. Sed habet omnem causalitatem cujuscumque rei secundum totum quod est in ipsa. Et hoc eminentius quam si esset [ista causalitas] in ipso [Primo] formaliter. Ergo [Primum] est infinitæ potentiæ intensive.

Licet ergo omnipotentiam, proprie dictam secundum intentionem Theologorum, tantum modo creditam esse, et non naturali ratione, credam cuidam posse probari, probatur tamen infinita potentia quæ simul, quantum est ex se, habet eminenter omnem causalitatem qua simul posset in infinita [exire] ,si simul essent [73] factibilia.

---

(73) Utrum Deum esse omnipotentem possit probari naturali ratione ? Hic responderi potest distinguendo. *Omnipotens* aut potest dici : agens quod potest in omne possibile mediate vel immediate. Et hoc modo est potentia activa Primi Efficientis omnipotentia, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causæ proximæ vel remotæ. Et si naturaliter possit concludi esse aliquod Primum Efficiens, naturaliter etiam potest concludi illud esse omnipotens, hoc modo loquendo. — Alio modo accipitur *Omnipotens* proprie theologice, prout *omnipotens* dicitur qui potest in omnem effectum immediate et in quodcumque possibile : hoc est, in quodcumque quod non est ex se necessarium nec includit in se contradictionem. Ita, inquam, *immediate* quod, sine omni cooperatione cujuscumque alterius causæ agentis, omnes effectus causæ secundæ causet].

Et hoc modo omnipotentia videtur esse credita de Primo Efficiente et non demonstrata. Quia, licet Primum Efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentiâ cujuscumque alterius causæ effectivæ, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cujuscumque alterius causæ, sicut... probatum est eum habere potentiam infinitam, et istud sit quasi altimum ad quod ratio naturalis potuit attingere de Deo cognoscendum, tamen ex hoc non videtur posse

21. Probatur infinitas Primi Entis : ex primitate Exemplantis.

Quod [74] probo sic. Intellectio actualis infinitorum distincte est infinita. Sed intellectio Primi Exemplantis est infinitorum distincte. Igitur intellectio Primi Exemplantis est infinita. Sed sua intellectio est eadem suæ essen-

(74) Paris. 1. d. 2. q. 3. n. 7.

concludi omnipotentia secundum istum intellectum. Quia, etsi verum sit, non tamen est manifestum naturali ratione quod habens causalitatem eminenter in se, (et causalitatem causæ secundæ eminentius quam illa causa secunda habeat respectu sui effectus), posset immediate in effectum immediatum causæ secundæ. Ordo enim causarum superiorum et inferiorum hoc non concludit. Quia, etsi sol haberet in se causalitatem eminentiorem quam habeat bos vel aliud animal, non tamen concederetur solem immediate posse generare bovem sicut potest immediate cum bove generare. Et hoc maxime ponerent Philosophi, quia non posuerunt causam secundam necessario concurrentem [cum Prima] propter aliquam perfectionem addendam effectui, sed quasi magis propter imperfectionem addendam. Quia causalitas Primæ Causæ immediate perfecta est, ideo posuerunt eam non posse immediate esse causam alicujus imperfecti effectus. Et ideo oportet causam agentem aliam concurrere imperfectiorem ut illa Prima non produceret secundum ultimum potentiæ suæ, sed cum illa causa agente secunda effectum diminutum et imperfectum produceret, mediante causa secunda imperfecta, sicut immediate produceret non mediantibus causis secundis.

Si Philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare, quanto magis nec posse immediate in quemcumque effectum, vel in quodcumque quod potest producere mediantibus aliis causis secundis ! Præterea, si ipsi habuerunt quasi pro principio quod *de nihilo nihil fit* (1. Physic. c. 2), saltem in istis generabilibus et corruptibilibus, non videtur Deum sic esse omnipotentem quod possit aliquem effectum totaliter producere sine omni alia causa concausante. Præterea, si Philosophi posuerunt Deum esse necessario agentem (sicut videntur multi eorum sensisse et posuisse), si cum hoc ponerent quod [Deus] esset omnipotens secundum istum intellectum secundum, haberent negare omnem aliam causalitatem cujuscumque causæ secundæ. Quod est maximum inconveniens eis. Nam causa necessario causans, in quocumque instanti comparetur ad effectum,

tiæ, ut patet [supra]. Major patet quia majoris perfectionis est intelligere distincte plura, ut plura, quam pauciora. Ergo intellectio quæ est plurium distincte, est majoris perfectionis quam quæ est paucorum. Igitur intellectio quæ est infinitorum distincte, est infinitæ perfectionis. Minor patet. Intellectio Primi Exemplantis est distincte omnium scibilium, aliter non esset Primum Exemplans. Igitur est actu et distincte infinitorum.

Probatio consequentiæ. Quæcumque sunt infinita in potentia, in accipiendo alterum post alterum, ubi sunt simul actu, sunt actu infinita; quia, si finita, igitur accipiendo unum post alterum essent finita. Sed factibilia sunt infinita in potentia si accipiantur successive, alterum post alterum. Igitur sunt actu infinita ubi sunt simul. Sunt autem simul in cognitione divina. Igitur, si intellectio Primi Existentis est distincte omnium factibilium, est distincte et actualiter infinitorum.

---

necessario in eodem instanti causat et agit. Ergo (cum prius comparetur causa superior ad effectum quam causa inferior et tunc per te necessario est omnipotens) in illo instanti producit effectum totum. Ergo in secundo instanti, in quo comparatur causa secunda ad eumdem effectum, nihil intelligitur tunc causandum. Et ita agens secundum vel causa secunda nihil potest causare.

Ex hoc apparet quod ista propositio: *Quidquid potest Causa Effectiva Prima cum causa secunda, potest per se immediate*, non est nota ex terminis neque ratione naturali, sed est tantum credita, quasi ipsa omnipotentia ex qua dependet, esset nota ratione naturali. Facile esset probare ipsis Philosophis multa veritates et propositiones quas ipsi negant, et facile esset est probare saltem possibilitatem multorum quæ credimus, quæ ipsi negant. Omnipotentia tamen hoc modo sumpta (licet non sufficienter demonstretur) probabiliter tamen potest probari sicut verum et necessarium, et probabilius quam quædam alia credita, quia non est inconveniens quædam credita esse evidentiora quam alia. (Oxon. 1. d. 42. q. Unic. – Cf. etiam Paris. 1. d. 42. q. 1 et 2. Et quodl. 7.).

22. Probatur infinitas Primi Entis : ex primitate Eminentiæ.

Sic [75] arguitur. Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum. Quia, si est finitum, potest excedi vel excelli, si infinitas sibi non repugnat. *Enti* autem non repugnat infinitas. Ergo perfectissimum *ens* est infinitum. Minor hujus consequentiæ non videtur *a priori* posse probari vel ostendi, quia, sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non repugnantia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum. Ens autem per nihil notius explicatur. Infinitum intelligimus per finitum.

Et hoc vulgariter sic expono : Infinitum est quod aliquod finitum datum secundum nullam habitudinem finitam præcise excedit, sed [quod finitum] ultra omnem habitudinem assignabilem excedit adhuc. Sic tamen propositum suadetur. Sicut quodlibet ponendum est possibile cujus non apparet impossibilitas, ita et compossibile cujus non apparet incompossibilitas. Hic nulla apparet incompossibilitas [in ista scilicet propositione: Non est summe perfectum nisi sit infinitum] ; quia de ratione *entis* non est finitas, nec apparet ex ratione *entis* quod [finitas] sit passio convertibilis cum' *ente*. Alterum enim istorum requiritur ad repugnantiam prædictam.

Passiones vero primæ *entis* et convertibiles : [bonitas, veritas, unitas], satis videntur sibi notæ

(75) Oxon. 1. d. 2. q. 2. nn. 31. et 32.

inesse... Quare intellectus, cujus objectum est *ens*, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum? Imo[infinitum] videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa ejus primum objectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum. Si enim est disconveniens, statim percipitur et offendit. Cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit sicut a non conveniente, imo suum objectum primum, [scilicet: *ens*], destruente? Si infinitas [76] repugnaret *enti*, statim intellectus hanc repugnantiam perciperet. Et tunc intellectus apprehenderet una apprehensione *ens infinitum* sicut duo contraria, nec perciperetur *ens infinitum* nisi sicut *homo irrationalis*. Hoc etiam probatur per rationem Anselmi [77] de summo cogitabili, ubi hanc ponit descriptionem: *Deus est, quo cogitato, sine contradictione majus cogitari non potest.*

23. Probatur infinitas Primi Entis: ex primitate Finis.

Ex parte [78] finis arguitur sic: Voluntas nostra omni finito aliquid majus potest appetere et amare, sicut intellectus intelligere. Et, quod plus est, videtur inclinatio naturalis ad summe amandum bonum infinitum. Nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se sine habitu prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera. Ita videtur quod experimur de actu amandi bonum

(76) Paris. 1. d. 2. q. 3. n. 8. (77) In Prosologio. c. 2.
(78) Oxon 1. d. 2. q. 2 n. 31.

infinitum. Imo non videtur voluntas in alio perfecte quietari. Et quomodo illud non naturaliter odiret si esset oppositum sui objecti, sicut naturaliter odit *non esse*, secundum [79] Augustinum? Videtur enim quod, si infinitum repugnaret bono, nullo modo voluntas quietaretur in bono sub ratione infiniti, nec in illud faciliter tenderet sicut nec in repugnans suo objecto.

Istæ [80] rationes, vel saltem aliquæ, [scilicet illæ ultimæ], non sunt demonstrationes [evidentes et stricte sumptæ]; sed accipiantur tanquam persuasiones probabiles.

24. Ex prædictis patet solutio quæstionis.

NAM [81] ex primo articulo habetur quod aliquod *Ens* est simpliciter Primum triplici primitate, scilicet *efficientiæ*, *finis* et *eminentiæ*. Et ita simpliciter Primum quod est impossibile aliquid esse prius. Et in hoc probatum est *esse* de Deo quantum ad proprietates respectivas Dei ad creaturam, vel in quantum terminat respectus et dependentias creaturarum ad ipsum.

Ex secundo articulo habetur quadruplici via quod illud Primum est *infinitum*. Primo videlicet quia Primum Efficiens. Secundo quia Primum Cognoscens omnia cognoscibilia. [Tertio] quia Eminentissimum. [Quarto] quia Ultimus Finis. Juxta [tertium] exponitur ratio Anselmi quæ stat in hac propositione: *Quo majus cogitari non potest, illud est.*

---

(79) De libero arbitrio. c. 2. (80) Paris. 1. d. 2. q. 3. n. 8.
(81) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 34.

Itaque junge conclusiones duorum articulorum principalium, sic : Aliquod Ens tripliciter Primum in entibus existit in actu. Istud tripliciter Primum in entibus est infinitum. Ergo aliquod Infinitum Ens actu existit. Et in hoc probatum est *esse* de Deo quantum ad illud absolutum : quod est Primum perfectione omnium a nobis conceptibilium de Deo.

Et, per consequens, probatum est esse Deum, quantum ad conceptum perfectissimum conceptibilem vel possibilem a nobis haberi de Deo.

Quæritur tertio : an sit tantum unus Deus ?

25. Utrum Primum Ens simpliciter sit tantum unum numero.

Dicitur [82] ad quæstionem quod sic. Quia, si essent multi dii, vel convenirent in aliquo, vel in nullo. Si in aliquo, aut totaliter ita quod quidquid habet unus, habet alius; vel conveniunt in aliquo et differunt. Si primo modo, igitur alius superflueret. Si secundo modo, illud in quo differunt, aut importat perfectionem aut imperfectionem. Si perfectionem, igitur est in utroque ; igitur per hoc non differunt. Si imperfectionem, igitur neuter est Deus. Si in nullo conveniunt, igitur alter non est Deus, quia omnis perfectio in Deo reperitur. Igitur quidquid perfectionis habet uterque, est in utroque.

Dicunt aliqui ad quæstionem quod rationes non probant hoc demonstrative.

Contra : demonstrative probatur conclusio.

Primo [83], ex infinito intellectu.

(82) Paris. 1. d. 2. q. 4. n. 3. (83) Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 2.

Secundo, ex infinita voluntate.
Tertio, ex infinita bonitate.
Quarto, ex ratione infinitæ potentiæ.
Quinto, ex ratione infiniti absolute.
Sexto, ex ratione *necesse esse*.
Septimo, ex ratione omnipotentiæ.

Primo, ex ratione *intellectus* [84], sic:

Primum Efficiens est Primum Exemplans, ut probatum est superius. Intellectio est sua essentia, et, per consequens, est infinita. Igitur potest intelligere quodlibet intelligibile perfectissime. Si ergo A et B sunt duo dii, ergo A intelligit B in quantum est intelligibile.

Aut ergo per essentiam ipsius B, aut per simile. Si per essentiam, ergo intellectio ejus dependet a B. Ergo A non est Deus. Si per simile, et B est per se intelligibile; ergo non intelligit B perfectissime, quia una essentia non potest esse ratio intelligendi nisi illius quod virtualiter includitur in illa. Neque ratio Divinitatis potest includi in alia ratione perfectiori, neque in ratione speciei communis ipsi A et ipsi B, quia illa esset universalis. Quia hujusmodi cognitio in simili vel in universali non esset perfectissima et intuitiva ipsius rei in se: non ergo A potest esse propria ratio intelligendi B. [Insuper] una intellectio habet tantum unum objectum adæquatum. Sed A habet pro objecto suo adæquato se. Non igitur B.

Secundo arguitur ex parte *voluntatis*.

Voluntas infinita est recta: Igitur diligit quodlibet quantum est diligibile. Igitur diligit B infi-

(84) Paris. 1. d. 2. q. 4. n. 4.

nite. Sed quodlibet diligit plus bonum suum quam illius cujus nihil est. Igitur A magis diligit se.

[Insuper][85] aut A fruitur B, aut utitur. Si utitur eo, ergo A habet voluntatem inordinatam. Si fruitur B et fruitur A, ergo A est beatus in duobus objectis, quorum neutrum dependet ab alio, quia sicut A est beatus in se, sic et in B. Sed consequens est impossibile, quia nihil potest esse beatum actu in duobus objectis beatificantibus totalibus. Probatio, quia, utroque eorum destructo, nihilominus esset beatus. Ergo in neutro est beatus. Videtur etiam rationabile quod quietatum in uno objecto adæquato, non possit in objecto alio quietari.

De tertia via, scilicet de ratione *infiniti boni*, arguo sic :

Voluntas ordinata potest appetere majus bonum et magis amare majus bonum ; sed plura bona infinita, si sint possibilia, plus bonitatis includunt quam unum infinitum. Ergo voluntas ordinate posset plus amare plura bona infinita quam unum, et, per consequens, in nullo uno bono infinito quietaretur. Sed hoc est contra rationem boni, quod sit infinitum et non quietativum cujuslibet voluntatis.

Quantum ad quartam viam, scilicet de *infinita potentia*, arguo sic :

Non possunt esse duæ causæ totales ejusdem effectus in eodem ordine causæ. Sed infinita potentia est causa totalis respectu cujuslibet effectus in ratione Primæ Causæ. Ergo nulla alia potentia

(85) Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 3.

potest esse causa in ratione Causæ Primæ respectu alicujus effectus, et ita nulla alia est causa infinita in potentia. Primam propositionem probo : quia tunc aliquid esset causa alicujus a quo illud non dependeret. Probatio : a nullo aliquid dependet essentialiter, quo non existente, nihilominus esset. Sed si C habet duas causas totales, A et B, et in eodem ordine causæ, utrolibet eorum non existente, nihilominus esset ipsum C ab altero eorum, quia, non existente A, nihilominus erit C ab ipso B, et, non existente B, nihilominus erit ipsum C, quia ab ipso A.

Juxta idem arguitur de unitate cujuscumque Primi in quacumque primitate prædicta.

Nihil enim excessum exceditur a duobus primo ipsum excedentibus. Et nihil finitum essentialiter ordinatur ad duos primos fines. Esset enim aliquid ad finem, quo non existente, nihilominus esset finitum, ut prius argutum est. Et esset aliquid excessum essentialiter ab aliquo, quo non existente, nihilominus haberet essentiale excedens quo mensuraretur essentialiter, et a quo acciperet suam perfectionem essentialiter. Quod est impossibile. Ergo impossibile est alicujus finiti duos fines primos esse, vel alicujus excessi duo prima eminentia esse.

De quinta via, dico quod *Infinitum* absolute non potest excedi.

Et arguo sic : Quæcumque perfectio potest numerari in diversis, plures perfectiones habet in pluribus [86] quam in uno. Ergo infinitum in pluribus omnino numerari non potest.

(86) Sicut dicitur [a. S. Augustino] : 8. de Trinitate, c. 1.

De sexta via : [ex ratione *necesse esse*].

Arguo sic juxta istam viam : Si sunt plura *necesse esse*, aliquibus perfectionibus realibus distinguuntur. Sint perfectiones istæ A et B. Tunc sic : aut ista duo, distincta per A et B, sunt formaliter *necesse esse* per A et B, aut non. — Si non, ergo A non est formalis ratio necessario essendi, nec B. Ergo, per consequens, nec includens A est *necesse esse*. Probatio : quia [includens A] includit aliquam entitatem quæ non est necessitas formaliter essendi nec necessaria ex se. — Si autem illa sint formaliter *necesse esse* per A et B, et præter hæc utrumque est *necesse* per illud in quo convenit unum cum alio. Ergo utrumque habet in se duas rationes quarum utraque formaliter *est necesse esse*. Sed hoc est impossibile, quia neutra illarum includit alteram. Utralibet igitur illarum circumscripta esset tale *necesse esse* per reliquam. Et ita esset aliquid formaliter *necesse esse* per rationem aliquam, qua circumscripta, nihilominus esset *necesse esse*. Quod est impossibile.

De septima via, ex *omnipotentia* credita.

Arguitur [87] sic propositum declarando rationem Richardi. Omnipotens, sicut suo *velle* potest producere omne possibile, ita suo *nolle* potest impedire vel destruere omne possibile si jam habet esse A. Ergo omnia possibilia potest suo *velle* in *esse* producere. Non autem est necesse quod B velit omnia illa esse, sed potest nolle illa esse quæ A vult ; quia voluntas B se habet contingenter ad illa quæ vult A, sicut voluntas A ad illa quæ B vult, si est Deus. Si autem B nolit illa esse, ergo

(87) 2. de Trinit. cap. ult.

nullum eorum est. Igitur si sint duo Omnipotentes, uterque illorum faceret alterum Nullipotentem, non destruendo illum, sed faciendo vel prohibendo per suum nolle *esse* volitorum ab alio.

Quod si dicas, somniando, quod concordant in voluntate sua, quamvis de hoc nulla sit necessitas, sed quasi fecerunt pacta, adhuc probo quod neuter eorum erit omnipotens. Nam, si A est omnipotens, potest producere suo *velle* quodcumque aliud possibile volitum a se. Ex hoc sequitur quod B nullum eorum potest producere suo *velle*. Et ita non est omnipotens. Quod hoc sequatur, patet ex quarta via, quia IMPOSSIBILE EST DUAS CAUSAS ESSE TOTALES UNIUS EFFECTUS; quia, ex quo causatus est ab una, impossibile est quod sit ab alia.

Argumenta quædam aliorum ad conclusionem prædictam nolo hic adducere, quibus non oportet inniti quia sunt solubilia, aut, si concludunt, non tamen ex naturaliter nobis notis. Nec oportet illa adducere ut solvenda, quia non sunt contra conclusionem quam teneo.

26. Refellitur objectio rabbi Moysi.

In ista [88] quæstione conclusio est certa. Sed dicunt aliqui quod hæc conclusio non est demonstrabilis, sed tantum accepta per fidem. Et ad hoc [est] auctoritas [89] rabbi Moysi quod unitas Dei accepta est a Lege.

Ad [90] auctoritatem rabbi Moysi, dico quod populus Judaïcus fuit rudis et pronus ad idololatriam. Ideo indiguit instrui per leges de unitate

(88) Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 2. (89) Lib. 3. cap 6.
(90) Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 7.

Dei, licet per rationem naturalem poterat demonstrari. Ita etiam acceptum est a Lege quod Deus sit: *Ego sum* [91] *qui sum*. Et Apostolus [92] dicit quod *oportet accedentem ad Deum credere quia est*. Et tamen non negatur *Deum esse* esse demonstrabile. Ergo pari ratione negandum non est posse demonstrari *Deum esse unum*, licet acceptum sit a lege. Illa etiam quæ possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis, et propter negligentiam communitatis in inquirendo veritatem, et propter impotentiam intellectus, et propter errores inquirentium per demonstrationem, quia veritatibus suis multa falsa permiscent ut dicit [93] Augustinus. Et ideo, quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare cui esset assentiendum, ideo tuta est via, et facilis, et communis, auctoritas certa quæ non potest fallere nec falli.

Patet [94] [igitur] quod *Principia rerum intrinseca, scilicet materia et forma, diversa sunt in diversis*; sed Principium Extrinsecum, quod est Primum Movens, unum est omnium, quamvis moventia secunda, sive causata, sint diversa. Quod quidem Movens Primum est Ultimus Finis, qui est Deus gloriosus.

Ipse namque est Primum Movens immobile, Primum intelligibile, Primum appetibile, cœli naturæque Principium ac totius denique Princeps Universi. Et, quomodo ex Ipso, per Ipsum et in Ipso sunt omnia, Ipsi honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

(91) Exod. 3. (92) Hebr. 11, 6.

(93) 18. de Civit. Dei. (94) Concl. Metaphys. l. 12. n. 99.

27. Oratio theologica B. Joannis Scoti.

O ALTITUDO [95] divitiarum sapientiæ et scientiæ tuæ, Deus, qua omne intelligibile comprehendis! Numquid intellectui meo parvo [d. re] poteris concludere Te esse infinitum et incomprehensibilem ?

Domine [96] Deus noster, qui Te primum et novissimum esse prædicasti, doce servum tuum Te esse Primum Efficiens, ac Primum Eminens, Finem Ultimum ostendere ratione ; quod certissima fide tenet.

Domine [97] Deus noster, de tua natura unica, vere prima, vellem perfectiones, quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere si faceres. Credo Te simplicem, infinitum, sapientem et volentem.

Domine [98] Deus noster, plurimas perfectiones a Philosophis de te notas, possunt Catholici utique concludere ex prædictis.

Tu primum Efficiens. Tu Ultimus Finis. Tu supremus in perfectione et cuncta transcendens. Tu penitus incausatus, ideo ingenerabilis et incorruptibilis, imo omnino impossibile non esse, quia ex te *necesse esse.*

Ideoque æternus, quia interminabilitatem durationis simul habens sine potentia ad successionem ; quia nulla successio potest esse, nisi vel in continue causato, vel saltem in essendo ab alio dependente, quæ dependentia longe est a necessario ex se, in essendo.

---

(95) Rom. 11. — De primo Principio, c. 4. n. 14.

(96) De primo Principio, c. 3. n. 1.

(97) De primo Principio. c. 4. n. 1.

(98) De primo Principio, c. 4. nn. 36-40.

Tu vivus vita nobilissima, quia intelligens et volens.

Tu beatus, imo essentialiter beatitudo, quia Tu es comprehensio tui ipsius. Tu visio tui clara, dilectio jucundissima.

Et, licet in te solo beatus, et Tibi summe sine aliis sufficias, Tu tamen omne intelligibile simul actu intelligis. Tu omne causabile contingenter et libere simul potes velle et, volendo, causare. Verissime ergo es infinitæ potentiæ.

Tu incomprehensibilis, infinitus. Nam nihil omne scieñs est finitum. Nihil potentiæ infinitæ est finitum. Nihil est supremum in entibus, nec finis ultimus et finitum. Nec per se existens, simplex penitus, est finitum.

Tu es infinitæ et summæ simplicitatis, nullas partes habens re distinctas ; nullas realitates in essentia tua habens realiter, non easdem.

In Te nulla quantitas, nullum accidens potest inveneri. Et ideo es secundum actum non mutabilis, sicut Te in essentia tua immutabilem esse superius jam expressi.

Tu solus simpliciter es perfectus. Non perfectus Angelus, aut corpus ; sed perfectum ens cui nihil deest *entis* possibilis alicui inesse.

Non potest omnis entitas alicui formaliter inesse ; sed potest in aliquo formaliter, vel eminenter haberi ; quomodo tu, Deus, habes, qui es supremum entium, imo solus in entibus infinitus.

Tu bonus sine termino, bonitatis tuæ radios liberalissime communicans ad quem amabilissimum singula suo modo concurrunt, ut ad ultimum suum finem.

Tu es intelligibilis sub perfectissima ratione intelligibili. Tu es tuo intellectui præsens. Tu solus es Veritas prima, quippe quod non est quod

apparet, falsum est. Ergo est aliud sibi ratio apparendi : quia si sola ejus natura esset sibi ratio apparendi, appareret esse quod est. Tibi nihil est ratio apparendi ; quia omnia apparent in tua essentia, [ipsa] Tibi primitus apparente, ac per hoc nihil tibi posterius est ratio apparendi.

In illa, inquam, essentia omne intelligibile sub perfectissima ratione intelligibilis, est intellectui tuo præsens. Tu es igitur intelligibilis, præclarissima Veritas, et Veritas infaillibilis, et veritatem omnium intelligibilium certissime comprehendens.

Non enim alia, quæ in te apparent, ideo tibi apparent ut te fallant, quia in Te apparent ; quia hæc ratio apparendi non prohibet propriam rationem ostensi per ipsam tuo intellectui apparere.

Sicut noster visus fallitur, quando extranei apparentia prohibet illud quod est, apparere, non est ita in tuo intellectu ; imo, tua essentia apparente, quodlibet in Te relucens, ex ejus perfectissima claritate, secundum propriam rationem apparet.

De veritate tua et ideis in Te, non est opus amplius pertractandi propter propositum meum exequendum. Multa de ideis dicuntur, quibus tamen nunquam dictis, imo nec nominatis ideis, non minus de túa perfectione sciretur.

Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile, sub quacumque ratione cognoscibili. Appellet *ideam*, qui vult ; hîc non intendo circa Græcum illud et Platonicum vocabulum immorari.

Præter prædicta de Te a Philosophis probata, sæpe Catholici Te laudant omnipotentem, immensum, ubique præsentem, verum, justum et

misericordem cunctis creaturis, et specialiter intelligibilibus, providentem.

Tentavi [ut] de Te dicta ratione naturali aliqualiter concluderentur. [Brevi] ponentur credibilia, quibus, vel ad quorum assensum, ratio captivatur, quæ tamen eo sunt Catholicis certiora quo non intellectui nostro cæcutienti, et in pluribus vacillanti, sed tuæ solidissimæ veritati firmiter innituntur.

Unum tamen est quod hîc pono, et in quo hoc opusculum consummabo : Quod scilicet unus Deus sis, extra quem non est alter, sicut per Prophetam dixisti.

Domine Deus noster, Tu es unus naturaliter, Tu es unus numeraliter. Vere dixisti, quod extra Te non est Deus.

Nam, etsi sint dii multi nuncupative et putative, sed Tu es unicus numeraliter, Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia. Tu es benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

TERTIA PARS

De Cognitione Mea

RELIGIONIS FINITORUM IN INFINITUM

DE COGNITIONE MEA

Religionis finitorum in Infinitum

QUINQUE LIBRI

VIII De infirma probatione philosophica perennitatis animæ nostræ.

IX De inscitia Philosophorum declarantium quæ religio nostra coram Deo sufficiat.

X De Dei revelantis auctoritate in Ecclesia Catholica vivente.

XI De Dei verbo revelato in Ecclesia quoad litteram servato et quoad sensum declarato.

XII. De officiis Doctorum Catholicorum super verbum Dei revelatum philosophantium.

LIBER OCTAVUS

DE INFIRMA PROBATIONE PHILOSOPHICA PERENNITATIS ANIMÆ NOSTRÆ.

Omne esse creatum, in quantum surgit de nihilo, in suis infimis habet potentiam passivam admixtam...

Si omnis creatura, in quantum creatura, a Deo dependet, impossibile est intelligi non dependens. Dependet autem per potentiam passivam. Ergo, si potentia passiva differt realiter a substantia rei, cum ea quæ taliter differunt, saltem intellectus possit separare, sequitur quod potest intelligi creatura non depens a Deo; imo erit actus purus non annihilabilis.

(*De rer. Principio, q. 7, nn. 15 et 16.*)

Dato igitur quod [*esse* animæ] esset *esse* totius [hominis], quod falsum est, adhuc non sequitur quin [anima] posset corrumpi et desinere esse, sicut et incipere, quia hoc concluderet quod Deus non posset animam vel Angelum, vel aliquam aliam essentiam simplicem, simpliciter destruere vel annihilare. Quod est falsum.

(Paris, 4, d. 43, q. 2, n. 18.)

1. Positio quæstionis.

Propositio [ista], scilicet : « Quod [1] anima intellectiva sit naturaliter forma incorruptibilis », videtur essentialiter nota, quia hoc

(1) Paris. 4 d. 43. q. 2. nn. 10. et 13. — Non quæritur hic simpliciter : An *de facto* perennis sit anima intellectiva ? sed an sit perennis ex *natura sua* ? Sic enim venit quæstio apud Scotum. « Utrum resurrectio possit cognosci a nobis *ratione naturali* ? Dicitur sic : quod potest ostendi *ratione naturali*. Quod probatur sic, supponendo tres propositiones, ex quibus formatur melior ratio quæ habeatur pro hac positione. Prima propositio est ista : quod anima intellectiva est forma hominis, secundum quod homo. — Secunda propositio est : quod

videtur sentire [2] Philosophus... Non autem hoc sentit nisi *ratione naturali*, quia supernaturalia non ponit necessaria, sed superflua.

[Respondeo]. Potest dici quod, licet ad [hanc] propositionem probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrativæ, imo nec necessariæ. Et quod adducitur pro ea secundum primam viam de auctoritatibus Philosophorum, dupliciter potest solvi.

Uno modo quia dubium est quid Philosophus circa hoc sensit. Varie enim loquitur in diversis locis, et habuit diversa principia ex quorum aliquibus videtur sequi unum oppositum, ex aliis aliud. Unde probabile est quod in illa conclusione semper fuerit dubius, et nunc magis accederet ad unam partem, nunc ad aliam, juxta hoc quod tractabat materiam consonam uni parti magis quam alteri.

Nam [4] Philosophus habuit aliqua principia ex quibus videbatur sequi quod anima esset incorporalis et immortalis, sicut sunt illa quæ allegata sunt. Aliqua habuit ex quibus videbatur sequi oppositum. Unde non finit certus quæ fuit forma

---

anima intellectiva est simpliciter immortalis et incorruptibilis. — Tertia propositio est : quod non manet perpetuo separata a corpore. — Cum enim sit naturaliter forma corporis organici, habet naturalem inclinationem ad perficiendum ipsum ut suam materiam. » (Ibid. n. 5.). Tota quæstionis igitur ratio est apud Scotum ista : Vel simpliciter, seu ex natura sua, anima intellectiva est incorruptibilis, et nec Deus ipse posset eam annihilare ; vel est annihilabilis a Deo, et non est tunc incorruptibilis ex natura sua. Quæstionem proinde, nec directe, nec ex obliquo solvit Concilium V. Lateranense, dicens : « Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse. » (Conf. *Apostolici regiminis*, Leonis X.)

(2) 2. de Anima. text. 24. (3) Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 16.

(4) Paris. 4. d. 43. q. 2. n. 13.

hominis, et quæ non. Et ideo perpetuitas de qua ipse loquebatur, non erat alia nisi non uti organo in operando.

Unde, secundum ipsum, sicut rectum semper est in materia, sic id quo homo [5] intelligit.

Item : *Anima intelligere non est aliud quam ipsam texere vel* [6] *ædificare.*

Item, dicit quod [7] forte non est tota anima, sed pars quæ manet post corpus. Igitur ubique loquitur incerte et dubitative de perpetuitate [animæ]. Si enim posuisset eam simpliciter incorruptibilem, omnia principia sua de naturalibus essent destructa.

Præterea [8] principium videtur apud eum : *Quod incipit esse, desinit* [9] *esse.* Unde contra Platonem videtur habere pro incompossibili quod aliquid inceperit et sit perpetuum et incorruptibile. Et : *Cujus est* [10] *principium, ejus finis est.*

Dicit [etiam] [11] quod impossibile est in composito esse aliud *esse* totius præter *esse* partium, nisi in forma totius, quæ est alia a forma partis. Probat autem ibi formam totius, vel totum esse aliud a partibus et conjunctim et divisim (patet ibi de *ab* syllaba), quia tam materia quam forma sunt tantum partes materiales respectu formæ totius. Si igitur maneret anima post corpus, anima non esset forma, nec pars, sed totum. Quod ipse improbat ibi. Ideo credo quod magis convenienter dixisset animam intellectivam esse corruptibilem,

---

(5) 7. Metaph. text. 60. (6) 3. de Anima.

(7) 12. Metaphys. (8) Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 15.

(9) Text. 102, 126, 60. 1. de Cælo.

(10) 3. Phys. cap. *de Infinito.* (11) Paris. 4. d. 43. q. 2. n. 13. Conf. Aristot. 7. Metaphys. text. 60. Ibidem. et 5. Metaphys.

posito quod sit propria forma corporis et non totius.

Est [12] et alia responsio realior : quia non omnia dicta a Philosophis, etiam assertive, erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem, sed frequenter non habebant nisi quasdam probabiles persuasiones, vel vulgarem opinionem præcedentium Philosophorum. Unde dicit Philosophus : *Tentandum dicere quod* [13] *videtur dignum, reputantes promptitudinem magis imputari verecundiæ quam audaciæ, si quis propter Philosophiam stare et parvas sufficientias diligit, de quibus maximas habemus dubitationes.* Unde parvæ semper sufficientiæ sufficerunt Philosophis ubi non poterant ad majora pervenire ne contradicerent principiis Philosophiæ. Et in eodem capite : *De aliis astris dicunt Egyptii et Babylonii a quibus multas credulitates habemus de unoquoque astrorum.* Unde quandoque Philosophi acquiescunt propter suas persuasiones probabiles, quandoque propter assertiones suorum principiorum præter rationem necessariam. Et illa responsio sufficeret ad omnes auctoritates, licet essent expressæ, quod non concludunt propositum.

[Igitur] Augustinus, loquens de vita immortali vel sempiterna : *Hâc* [14], inquit, *utrum careat humana natura, nec parva quæstio est. Humanis quippe argumentationibus hanc invenire conantes, vix pauci magno prædili ingenio, vacantes otio, doctrinisque subtilissimis eruditi, ad indagandam solius animæ immortalitatem pervenire potuerunt.*

Tamen responderi potest per ordinem.

---

(12) Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 16. et n. 3.

(13) 2. de Cælo et Mundo. In cap. de duabus quæstionibus difficilibus loquitur.

(14) 13. De Trinit. cap. 9.

2. Quomodo ad Primum Ens, penitus simplicem et ex se perennem, se habeant creaturæ.

CUNCTÆ [15] *res difficiles*, ait [16] Salomon. Et cur intelligat eas esse difficiles, subdit : *Non potest eas homo explicare sermone.* Secundum igitur distinctionem rerum potest accipi distinctio difficilium quæstionum.

Res autem, prima sui divisione, dividi potest in rem creatam et increatam ; sive in rem a se et in rem ab alio habentem *esse* ; sive in rem necessariam et rem possibilem ; sive in rem finitam et infinitam.

Res autem increata, a se, infinita et necessaria, Deus est.

Res autem creata, ab alio, possibilis et finita, communi nomine dicitur creatura.

Si Creator [17] nullo modo potest esse essentialiter creatura, sequitur quod nullo modo creatura potest esse Creator... Ad cujus evidentiam est sciendum quod *esse* creaturæ in tribus specialiter videtur differe ab *esse* divino.

Esse enim divinum est primarium ; creaturæ est secundarium. Ac, per hoc, *esse* divinum non est dependens ; *esse* creaturæ necessario est dependens ; quia Primum non dependet necessario a secundo.

Secunda differentia est quia *esse* divinum est purum, *esse* creaturæ est mixtum potentiâ, participatum et receptum.

Tertia differentia est quia *esse* divinum non potest esse contractum, nec ad genus, nec ad

(15) Quodlib. Prefatio. (16) Eccles. 1.

(17) De rer. Principio, q. 6. nn. 1. et 2.

speciem ; *esse* cujuscumque creaturæ potest ad utrumque esse contractum.

[Insuper] est tripliciter[18] Causa Prima una. Primo, in ratione *efficientis*. Secundo, in ratione causæ *formalis exemplaris*. Tertio, in ratione *finis*.

Habet etiam triplicem modum unitatis. Primus est unitas substantiæ *singularis*. Secundus est unitas servans omnem gradum *æqualitatis*. Potentia enim æqualis est scientiæ et bonitatis et e contrario. Tertius est unitas *simplicitatis*, tollens omnem diversitatem, non distinctionem.

Creaturæ autem, e contrario, procedunt ab eo sub ratione *pluralitatis*, sub ratione *inæqualitatis*, sub ratione *compositionis*.

Sub ratione *pluralitatis*, quia in eis est mensura in naturis et essentiis, secundum gradus creationis et essentiarum numeros

Sub ratione *inæqualitatis*, quia in eis est mensura in naturis et essentiis secundum gradus perfectionis.

Sub ratione *compositionis*, quia IN OMNIBUS EST COMPOSITIO, SALTEM EX ESSE ET ESSENTIA, ex quo causatur pondus inclinationis ad casum *dissolutionis*, juxta illud [Sap. 11] : *Omnia fecisti in numero, pondere et mensura.*

Procedunt[19] a Deo essentiæ sicut ab unitate [procedunt] numeri, secundum[20] Dionysium. Sicut ergo impossibile est quod aliquis numerus fluat ab unitate quin cadat a simplicitate et includat compositum, sic IMPOSSIBILE EST ALIQUOD CREA-

(18) De rer. Principio, q. 1. n. 28.

(19) De rer. Principio, q. 7. n. 19.

(20) De Divinis nominibus, cap. 13.

TUM ELONGARI A PRIMO ET SUMME SIMPLICI QUIN CADAT IN COMPOSITIONEM.

3. Quod sit distinctio formalis in simplicissimo Deo, quodque, compositio, e contra, habeatur in cunctis creaturis.

PHILOSOPHUS [21] quærit quare aliquid est unum. Et [22] dicit quòd *simplex* est unum, quia statim est id quod est.

Sed in *compositis* est dare aliquam rationem, et nescivit Philosophus aliam dare nisi quia *hoc* est *actus* et *illud* [est] *potentia*. Ita quod hoc est potentia essentialiter receptiva secundum totum genus suum, et illud, actus essentialiter perficiens aliud. Et ideo ex his fit *unum per se*, scilicet ex *materia* et *forma*.

Non sic est de *subjecto* et *accidente*. Quia enim tam *materia* quam *forma* sunt causæ intrinsecæ entis *compositi*, ideo faciunt *per se unum*. *Albedo* vero et *homo* non sunt causæ intrinsecæ, quia homo in ultima actualitate sua potest esse sine albedine, et ideo nec per se habet potentialitatem ad albedinem. Et ideo [subjectum et accidens] tantum faciunt *unum per accidens*.

Aliqua etiam constituunt unum tantum aggregatione; ideo posset esse unum *aggregatione*

Aliqua etiam sunt unum unitate *ordinis*, quia scilicet ordinantur ad unum.

Ut [igitur] propriissime [23] dicatur, sicut possumus invenire multos gradus in unitate :

(21) Oxon. 2. d. 12. q. 1. n. 14.

(22) 8. Metaphys. text. 15 et 16.

(23) Oxon. 1. d. 2. q. 7. n. 44.

In primo, minima unitas est unitas *aggregationis*.

In secundo gradu, est unitas *ordinis*, quæ aliquid addit supra unitatem aggregationis.

In tertio, est unitas *per accidens*, ubi, ultra ordinem, est *informatio* (licet *accidentalis*) unius ab altero, eorum quæ sunt sic unum.

In quarto, est unitas *per se* compositi [per *informationem substantialem*] ex principiis essentialibus *per se actu* et *per se potentia*, [seu ex materia et forma].

In quinto, est unitas *simplicitatis* quæ est vere *identitas*. Quidquid enim est ibi, est realiter cuilibet et non tantum est unum illi unitate unionis sicut in aliis modis.

Ita, [sexto], adhuc ultra omnes gradus est *identitas formalis*. Voco autem *identitatem formalem* ubi illud quod dicitur sic *idem*, includit illud cui sic est idem in ratione sua formali, et, per consequens, per se [includit] primo modo.

Breviter igitur dico, omittendo illa verba de distinctione *rationis* et de distinctione *virtuali* (non quia sint male dicta, sed quia [ibi] non oportet eis uti) dico quod in Essentia divina, ante actum intellectus, est entitas A est est entitas B, et HÆC NON EST FORMALITER ILLA.

Dico [24] quod, inter perfectiones essentiales [Dei], non est tantum *differentia rationis*, hoc est diversorum modorum concipiendi idem objectum formale. Talis enim distinctio est inter *Sapiens* et *sapientiam*. Et utique major inter *sapientiam* et *veritatem*. Nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu [nostro], quia illa nunquam est in cognitione intuitiva nisi sit in

(24) Oxon. 1. d. 8. q. 4. nn. 17. 18 et 21.

objecto intuitive cognito... Est ergo ibi distinctio ista quod *sapientia* est in re ex natura rei, et *bonitas* est in re ex natura rei. SAPIENTIA AUTEM IN RE FORMALITER NON EST BONITAS IN RE.

Quod probatur. Quia si *infinita sapientia* esset formaliter *infinita bonitas*, et *sapientia in communi* esset formaliter *bonitas in communi*. Infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur; quia, in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio (qui tamen gradus est gradus illius perfectionis), non tollitur ratio formalis istius perfectionis, propter istum gradum. Et ita, si non includit formaliter ut *in communi*, nec, ut *infinitum*.... infinitum,

Quod autem non includat formaliter ut *in communi*, hoc declaro, quia *includere formaliter* est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod, si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis. Sicut autem definitio *bonitatis in communi* non habet *sapientiam* in se, ita nec *infinita* [habet] infinitam.

Et igitur *aliqua non identitas formalis* sapientiæ et bonitatis, in quantum earum essent distinctæ definitiones, si essent definibiles. Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu [nostro], sed quidditatem rei. Ergo non est identitas formalis ex parte rei. Et intelligo sic quod intellectus componens istam [propositionem]: *Sapientia non est bonitas formaliter*, non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in objecto invenit extrema ex quorum compositione fit actus verus.

Et istud argumentum de *non formali identi-*

tate dixerunt antiqui [25] Doctores, ponentes in Divinis aliquam esse prædicationem veram per identitatem quæ tamen non esset formalis.

Ita concedo per identitatem *veritatem* esse *bonitatem* in re ; non tamen *formaliter* veritatem esse bonitatem.

---

(25) Hæc B. Scoti distinctio formalis, e D. Bonaventura sumpta, est summi momenti ; et non tantum in rebus Philosophicis, sed in materia Theologica maximam præ se fert utilitatem, præcipue in Trinitate (Editor.) « Potest dici secundum Doctorem antiquum, scilicet secundum Bonaventuram, quod [in Divinis essentia et proprietas] nec differunt *tantum ratione*, nec *omnino realiter*, sed quasi *medio modo*, scilicet secundum diversos modos habendi... In quæstione etiam qua quærit : *Utrum proprietas sit Persona* ? dicit quod tenendum est medium inter opinionem Præpositini dicentis : proprietatem nullo modo differre a Personis, et opinionem Porretani dicentis : proprietatem simpliciter differre a Persona... Et ista distinctio quam posuit inter essentiam et proprietatem potest dici *modalis*, quia est *ex natura rei præter actum intellectus*, nec ista distinctio modalis arguit *compositionem* in Persona. (Paris, 1. d. 33. q. 1. n. 14.) Et dico, sine assertione et præjudicio sententiæ melioris, quod *ratio* qua formaliter suppositum [Divinum] est incommunicabile, et *ratio* essentiæ ut essentia, habent aliquam distinctionem præcedentem omnem actum intellectus creati et increati. Et probo sic. Primum suppositum, [seu Pater], habet realiter entitatem *communicabilem* ; alioquin non posset eam communicare. Habet etiam realiter entitatem *incommunicabilem* ; alioquin non esset positive et in entitate reali suppositum. Et intelligo sic *realiter*, quod nullo modo per actum intellectus considerantis Imo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus consideraret Et : *sic esse ibi si nullus intellectus consideraret*, dico esse ante omnem actum intellectus... Numquid igitur debet concedi aliqua distinctio ? Respondeo : melius est uti ista negativa [propositione] : « Hoc non est formaliter idem » quam : « Hoc est sic et sit distinctum. » (Oxon. 1. d. 2. q. 7. nn. 11 et 14.) — Hinc, sicut inter rem et rem separatas vel separabiles datur distinctio *realis* ; sicutque inter conceptus mentis datur distinctio *rationis* seu *mentalis* ; ita inter realitatem et realitatem, seu, quod idem est), inter formalitatem et formalitatem, datur, juxta Bonaventuram et Scotum, distinctio media quæ nec totaliter realis nec simpliciter mentalis est, sed quæ a realitatibus seu formalitatibus nominatur distinctio *formalis*, vel etiam *modalis*. (Editor).

Ista autem *non identitas formalis* stat cum simplicitate Dei ; quia hanc differentiam necesse est ponere inter essentiam [divinam] et proprietatem ; et tamen propter hoc, non ponitur compositio in persona [Divina].

Concedo [26] ergo istam rationem quod in Deo *intellectus* non est formaliter *voluntas*, nec e converso, licet unum verissima identitate sit idem alteri.

Contra hoc [arguitur]. *Esse Divinum* est actualissimum. Ergo includit omnem perfectionem divinam. Non includeret autem si esset distincta perfectio a perfectione et ab essentia; quia, quodcumque distinctum ab eo formaliter, est ibi actualiter et, per consequens, ut distinctum, est ibi actu. Et ita essentia, ut distincta, non includit omnem actum.

[Respondeo]. Essentia *unitive* continet omnem actualitatem Divinæ Essentiæ. *Unitive* autem non continentur quæ sine *omni distinctione* continentur, quia UNIO NON EST ABSQUE OMNI DISTINCTIONE. Nec *unitive* continentur quæ simpliciter *realiter distincta* continentur, quia illa multipliciter seu dispersim continentur. Ergo hoc vocabulum *unitive* includit aliqualem distinctionem contentorum quæ sufficit ad unionem. Non tamen talem unionem quæ repugnet omni compositioni et aggregationi distinctorum. Hoc NON POTEST ESSE NISI PONATUR NON IDENTITAS FORMALIS CUM IDENTITATE REALI.

Ad argumentum ergo, concedo quod essentia continet omnem actualitatem, et, per consequens, omnem formalitatem, sed non ut formaliter

(26) Oxon. 4. d. 46. q. 3. nn. 4 et 5.

eadem ; quia tunc non contineret *unitive*. Et, si dicas : continet quantum potest contineri, verum est quantum unum unius rationis. Nihil autem unius rationis potest continere plura, non formaliter eadem, perfectius quam *unitive* vel *identice*.

Præterea [dicunt] : Si sint ibi distinctæ formalitates reales, ergo distinctæ sunt ibi realitates, et ita distinctæ res... quia quælibet formalitas propria realitate est distincta.

Potest dici quod, quot sunt ibi formalitates, tot sunt ibi realitates et res. Sed quælibet *pluralitas* est tantum secundum *quid*. Vel posset negari consequentia : « Plures formalitates reales : ergo plures realitates », sicut negatur : « Plures personæ divinæ : ergo plures Divinitates. » Sed prima responsio est realior...

Vera identitas, imo verissima, quæ sufficit ad *omnino simplex*, potest stare cum *non identitate formali*.

Respondeo [27] igitur quod Deus, sive Intellectus divinus, ita est intellectus ac si non esset voluntas in Deo... Unde de distinctione istorum dicendum est : eadem difficultas hîc et ibi in attributis. Est sola distinctio quidditativa, id est, *non identitatis formalis*, quæ non est tantum distinctio rationis, sed [est] ex parte rei præter negotiationem intellectus.

Ista [28] opinio confirmatur auctoritate [29] Damasceni. Ipse vult quod, inter omnia nomina de Deo dicta, propriissimum est *qui est* ; quia *esse* dicit *quoddam pelagus infinitæ substantiæ*. Cætera autem

(27) Paris. 4. d. 46. q. 4. n. 17.

(28) Oxon. 1. d. 8. q. 4. nn. 18. et 1.

(29) 1. de Orthodoxa fid. cap. 4. et cap. 9.

sunt illa quæ circumstant naturam : *Si justum, si bonum, si quid tale dixeris, non naturam dicis Dei, sed quæ circa naturam.* Dicis autem aliquid quod præcedit omnem actum intellectus. Ergo, ante opus et actum intellectus, est aliquid in Deo quod non est *formaliter* natura [seu Essentia Divina].

Omnis [30] [autem] unio, vel est per *informationem*, vel per *aggregationem*, vel est unio *ordinis*. Et, ne sit altercatio, intelligo de unione quæ est *realiter distinctorum*.

Sicut [31] [enim] unio non est *nihil*, sed [est] *alicujus* ad *aliquid*, et, per consequens, est *entis* ad *ens* : ita [unio] est habentis esse [existentiæ] ad habens esse [existentiæ], quia NON CAPIO QUOD ALIQUIS SIT ENS EXTRA CAUSAM SUAM, QUIN HABEAT ESSE [EXISTENTIÆ] PROPRIUM. Ergo sicut *ens* est per se componibile cum *ente*, sicut per se receptivum cum per se recepto, ita et habens *esse proprium* cum habente *esse proprium*. Nec est unio accidentalis quia *istud* est per se *perfectibile*, et illud per se [est] *perfectio*, quia, si *habere esse* tolleret per se rationem perfectibilis, ergo non posset aliquid esse per se perfectibile nisi *non ens*.

4. A. **Quod cunctæ res — ergo et anima — compositionem includunt metaphysicam ex Quidditate et Hæcceitate.**

POTEST [32] dici quod ab *individuis* non tantum potest abstrahi [communis] *species*, quæ dicit *Quidditatem* individuorum, sed etiam aliquid quasi [unicuique] proprium, [seu

(30) Quodl. 19. n. 2. (31) Oxon. 4. d. 43. q. Unic n. 7.
(32) Oxon 1. d. 23. q. Unic. n. 8.

Hæcceitatem]... Sic Socrati UNIVERSALITAS repugnat, quæ tamen NON CONVENIT HOMINI NISI PER ACTUM INTELLECTUS OPERANTIS ET NEGOTIANTIS CIRCA HOMINEM.

Omne [33] inferius includit in se aliquid quod non includitur in intellectu superioris. Alioquin conceptus inferioris esset æque communis sicut conceptus superioris. Et tunc per se inferius non esset per se inferius, quia non subesset communi et superiori. Ergo aliquid per se includitur in ratione *individui* quod non includitur in ratione *naturæ* [*specificæ*, seu in ratione *Quidditatis*]. Illud autem inclusum est entitas positiva, [*Hæcceitas*]. Et facit unum cum natura [specifica]. Ergo [*Hæcceitas*] est per se determinans illam naturam [*specificam*] ad singularitatem, sive ad rationem illius inferioris.

Differentia [34] differentium reducitur ad aliqua *primo diversa*, alioquin non esset status in differentibus. Sed individua proprie differunt, quia sunt diversa *aliquid idem* entia. Ergo eorum differentia reducitur ad aliqua *primo diversa*. Illa primo diversa non sunt natura [specifica] in illo et natura [specifica] in isto, quia NON EST IDEM QUO ALIQUA CONVENIUNT FORMALITER ET QUO DIFFERUNT REALITER, LICET IDEM POSSIT ESSE DISTINCTUM REALITER ET CONVENIENS FORMALITER.

Multum refert esse distinctum et esse quo aliquid *primo* distinguitur. Ergo sic erit de unitate.

Igitur, præter naturam [specificam], in hoc et in illo sunt aliqua *primo diversa* quibus hoc et illud differunt, illud in illo, et hoc in isto. Ista

(33) Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 2.

(34) Oxon. 2. d. 3. q. 6. nn. 9-13.

non possunt esse negationes, nec aliqua accidentia. Ergo erunt aliquæ entitates positive per se determinantes naturam [specificam].

Natura [*specifica* enim] est prius naturaliter quam *hæc natura*. Et unitas propria consequens naturam, ut *natura*, prior est naturaliter unitate ejus, ut *hæc natura*. Et, sub ista ratione, est de ea consideratio Metaphysicæ... Concedo ergo quod unitas *realis* non est alicujus entitatis existentis in duobus individuis, sed in uno.

Ita concedo quod quidquid est in *isto* lapide, est unum numero, vel *primo*, vel *per se*, vel *denominative*.

Primo, forte ut *illud*, per quod unitas talis convenit huic composito. *Per se*, ut *hic lapis*, cujus illud, quod est primo unum hac unitate, est per se pars. *Denominative* tantum, ut *illud potentiale* quod perficitur *isto actuali*, quod quasi denominative respicit *actualitatem* ejus et *unitatem* similiter.

Ulterius, declarando solutionem istam : Quæ sit ista entitas [individualis] a qua sit unitas ista perfecta ? per simile ad entitatem a qua sumitur *differentia specifica*, potest declarari. Nam differentia quidem *specifica*, sive entitas a qua sumitur differentia specifica, potest comparari ad illud quod est *infra se*, vel ad illud quod est *supra se*, vel ad illud quod est *juxta se*.

Primo modo, *differentiæ specificæ* et illi entitati specificæ repugnat per se dividi in plura essentialiter specie vel natura. Et hoc repugnat *toti* cujus illa entitas est per se pars. Ita, in proposito, huic *entitati individuali*, [Hæcceitati, scilicet], repugnat primo dividi in quascumque partes subjectivas ; et per ipsam repugnat talis divisio per se *toti* cujus illa entitas est pars. Et tantum-

modo est differentia in hoc : quia illa unitas *naturæ specificæ* minor est ista unitate [individui]. Et, propter hoc, illa non excludit omnem divisionem quæ est secundum partes *subjectivas*, sed tantum illam divisionem quæ est partium *essentialium*. Ista autem [unitas individui] excludit omnem...

Comparando autem ad illud quod est *supra se*, dico quod illa realitas a qua sumitur *differentia specifica*, est actualis respectu illius realitatis a qua sumitur *genus* vel ratio generis, ita quod hæc realitas non est formaliter illa. Alioquin in definitione esset nugatio, et solum genus sufficienter definiret, quia indicaret totam entitatem definiti sine differentia... Ista autem entitas *individui* est [pariter] primo diversa ab omni entitate *quidditativa*. Quod probatur ex hoc : quia, intelligendo quamcumque entitatem *quidditativam*, loquendo de quidditativa entitate limitata, non habetur in quiddítate intellecta unde ipsa sit *hæc*. Ergo illa entitas quæ *de se* est *hæc*, est alia entitas a *Quiddítate*, vel ab entitate quidditativa. Non potest ergo constituere totum cujus est pars, in *esse quidditativo*, sed in *esse* alterius rationis.

Comparando vero ad illud quod est *juxta se*, scilicet [ad] differentiam specificam : licet [una differentia specifica] quandoque posset esse non primo diversa ab alia, sicut est illa entitas quæ sumitur a forma, tamen *ultima* differentia specifica est primo diversa ab alia ; illa scilicet quæ habet conceptum simpliciter simplicem. Et, quoad hoc, dico quod differentia *individualis*, [seu *Hæccitas*], assimilatur differentiæ *specificæ* ultimo sumptæ, quia omnis entitas *individualis* est primo diversa a quacumque alia.

5. **Refellitur prima objectio, quæ est Goffredi.**

Hic [35] dicitur quod *natura* [36] *specifica*, [seu *esse Quidditativum* vel *essentiale*], *de se* est *hæc*... Sic declaratur. Species specialissima de se est atoma. Ergo et indivisibilis. Et hoc confirmatur per illud Porphyrii : *Descendentibus nobis per divisionem a generalissimis ad specialissima, jubet Plato quiescere.* Sed si possibile esset divisionem esse ulteriorem hujus naturæ [specificæ], non esset quiescendum in illa natura. Ergo. Præterea [37] Boetius, enumerans omnes divisiones, non tantum *per se* sed etiam *per accidens*, non enumerat divisionem speciei in individua. Ergo natura specifica, [seu Quidditas], non est *hæc* per aliquid aliud. — Item, si aliqua realitas esset in *individuo*, præter solam realitatem *specificæ naturæ*, species non diceret totum *esse* individuorum. Quod est contra Porphyrium.

Ad argumenta [38] pro opinione, cum primo dicitur quod *species* est *atoma*, dico quod est atoma, hoc est, indivisibilis in plures species. Non est tamen pure atoma, hoc est, *simpliciter* indivisibilis. Indivisibilitas enim in plures species compatitur secum divisibilitatem in plura ejusdem speciei.

Cum probatur indivisibilitas per illud Porphyrii : quod *jubet Plato quiescere*, etc. dico quod divisio

(35) Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 3.

(36) Goffredus. Quodl. 6. q. 16. — Quodl. 7. q. 5. cap. de specie.

(37) Lib. Divisionis.

(38) Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 17.

artificialis statum habet ad *speciem* [39] *specialissimam*, quia ulterius procedere est in infinita. Quæ sunt relinquenda ab arte, secundum ipsum. Non est enim ex parte individuorum unde sit eorum numerus certus ; sed possunt esse infinita, non repugnante ratione eorum... Et per hoc potest exponi tam Plato quam Porphyrius.

Apud [40] Philosophum *Quidditas* dicitur *forma* frequenter... Et *materia* apud eum vocatur quodlibet habens *Quidditatem* contractam. Et Boetius vult quod nulla forma potest esse subjectum accidentis... Humanitas quidem non est forma alterius partis compositi, ut formæ, vel materiæ, sed totus compositi habentis *Quidditatem contractam*, sive in quo est *Quidditas* contracta. Ideo omnis *realitas specifica* constituit in *esse formali*, quia in *esse quidditativo* ; et *realitas individui* constituit præcise in *esse materiali*, hoc est in *esse contracto*. Et ex hoc sequitur illa distinctio Logicalis : quod ista entitas essentialiter est formalis et illa materialis.

---

(39) *In divisione et in mediis fiunt contrarietates prius quam ad individua perveniatur.* Vult [Aristoteles] dicere quod contrarietates non solum fiunt in divisione supremorum generum, sed etiam mediorum et subalternorum, priusquam veniatur ad *species individuas*, scilicet *specialissimas*, et *atomas*, quæ ulterius per differentias specificas non dividuntur. Notandum quod, sicut patet ex littera, nomen *individui* æquivoce sumitur. Nam et *species specialissima* et etiam *particularia* dicuntur *individua*. Sed aliter et aliter. Quia *species specialissimæ* dicuntur *individua*, non obstante quod dividantur per *differentias individuales* et quasi materiales, per quas *natura specifica* dividitur et contrahitur ad HAECCEITATEM, sive INDIVIDUATIONEM. Sed *particularia* dicuntur *individua* quatenus nullo modo sunt ulterius divisibilia in aliqua inferiora, sicut patet. (In 10. Metaphys. c. 7. n. 81.)

(40) Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 13.

Ad [41] aliud : Species dicit totum *esse*, etc, dico quod ibi *esse* accipitur pro *esse quidditativo*, sicut Porphyrius loquitur in capite de *differentia*, ubi vult quod differentia per se non recipit magis neque minus, et probat ibi : *Esse enim unicuique unum et idem est, nec intentionem nec remissionem suscipiens.* Accipit *esse* pro *Quidditate*, sicut Philosophus [42] : *Anima et animæ esse sunt idem.* Et, quia ista entitas quam addit singulare super speciem, non est entitas *quidditativa*, ideo dico quod tota *quidditas* quæ est in *individuo*, est entitas *speciei*. Et ita SPECIES DICIT TOTUM ESSE INDIVIDUORUM ; NON SIC AUTEM GENUS DICIT TOTUM ESSE SPECIEI, quia species superaddit [generi] entitatem quidditativam.

6. Refellitur secunda objectio, quæ est Ægidii.

SINGULARE, [43] compositum ex *natura* [*specifica*] et [44] *illo* per se determinante, [videlicet, *Hæcceitate*], esset *per se* unum. Ergo *per se* intelligibile. Quod videtur contra Philosophum [45] [qui] videtur aperte velle quod intellectio est *universalis*, et sensus, vel sensatio, *singularis*. Præterea, si [singulare] esset per se intelligibile, posset de ipso esse demonstratio et scientia, et ita de singularibus esset scientia propria, in quantum singularia. Quod negat [46] Philosophus.

---

(41) Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 19. (42) 8. Metaph.

(43) Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 1. (44) Ægid. Quodl. q. 7.

(45) 3. de Anima, et 7. Metaphys.

(46) 7. Metaphys. cap. de partibus definitionis. — 1. Poster. c. 40. — 2. Posterior. ad finem. — 1. Physic. c. 49. — 2. De Anima, t. c. 60. t. 35.

[Respondeo]. Socrates [47] qui fuit magister Platonis et discipulus Cratyli, qui fuit auditor Anaxagoræ, ut dicitur, propter hanc opinionem quæ suo tempore pullulavit (scilicet : de sensibilibus scientiam esse non posse), de naturis rerum noluit aliquid perscrutari ; sed, dimissis Naturalibus, ad Moralia se transtulit inquirenda... Vult dicere [Aristoteles] quod, licet in aliis generibus esset bene possibile *naturam universalis* accipi de qua possit scientia haberi et definitio assignari, hoc tamen erat impossibile in sensibilibus et naturalibus inveniri, cum ista sint continue transmutata... Notandum quod Plato entia separata, de quibus dixit scientiam esse et definitionem assignari, nominavit existentium *species* et *ideas*. *Ideas* quidem, id est, *formas*, in quantum ad eorum similitudinem sensibilia generantur. *Species* vero, in quantum erant principia cognoscendi, sed sive sic, sive non sic, non est multum curandum.

Notandum [48] etiam Platonem in sua opinione propter hoc errasse quia *modum essendi* credebat assimilari omnino *modo intelligendi*, et sic res esse abstractas quantum ad *esse* sicut quantum ad *cognosci*. Quia igitur intellectus humanus intelligit abstrahendo non tantum *Universalia* a *singularibus*, sed etiam *particularia* (puta Mathematica abstracta a materia sensibili et etiam ab existentia naturali), idcirco utrique abstractioni dixit correspondere duplicem abstractionem quantum ad

(47) In 1. Metaphys. c. 4. nn. 61 et 62.

(48) In 1. lib. Metaphys. c. 4. n. 62 et n 61. Hinc videtur B. Scotus directa fronte Realismo adversari, sicut etiam infra patebit ex notula 52. Nec tamen quam minime favet Nominalismo primitivo Roscelini, nec posteriori Ockami Nominalismo. (Editor).

esse rei, puta posuit *Universalia* et *ideas realiter separatas.* Iterum multa Mathematica differentia numero et ejusdem speciei in singulis speciebus [dixit] esse similiter realiter separata, puta plures triangulos et plures quadrangulos. Unde ex hoc sequitur quod habuit oppositum modum quantum ad Aristotelem, et quantum ad inquisitionem Physicæ veritatis.

Nam Plato, ab *Universalibus* suam considerationem inchoans, ad *inferiora* et *sensibilia* quodam ordine descendebat. Aristoteles autem e contrario fecit. Nam, a *sensibilibus* incipiens, ad inquirendam veritatem de *Universalibus* procedit. NON QUOD PONERET UNIVERSALIA REALITER SEPARATA, SED SOLUM SECUNDUM CONSIDERATIONEM INTELLECTUS, quia abstrahentium non [49] est mendacium. NON ENIM OPORTET QUOD MODUS ESSENDI SEQUATUR MODUM INTELLIGENDI, sed sunt distincti modi. Unde non oportet nec *Universalia* nec *Mathematica* esse *realiter separata,* quamvis separatim et distinctim a sensibilibus cognoscantur. Quare motivum Platonis nullum fuit...

Secundum eos oportet definitionem esse communem, id est, quod conveniat *omni* et *semper.* Quare definitio aliquam immobilitatem requirit. Et ideo hujusmodi *entia universalia,* quæ sunt a rebus sensibilibus separata, de quibus definitiones assignantur, ideas et species existentium, id est, *entium,* appellavit [Plato]... Ut Plato dicebat, ipsa species, vel ipsa idea, est ipsa natura speciei, quæ est *homo* existens *per essentiam* ; *individuum* autem est homo *per participationem,* in quantum scilicet participat *specificam naturam.*

(49) Ut dicitur 2. Physic. text. com 18.

Nam *individuum* aliquid addit super naturam *speciei*, puta proprietatem, sive DIFFERENTIAM INDIVIDUALEM, QUÆ EST INDIVIDUATIONIS PRÆCISA CAUSA, et vocatur HŒCCEITAS. Ipsa autem *species*, puta *homo* vel asinus, nihil aliud includit a natura speciei. Et, propter hoc, *homo species* dicitur *per se homo*, sive homo *per essentiam*. *Individuum* autem, puta *Socrates*, dicitur homo [50] *per participationem*. Hoc autem nomen *per participationem* accepit Plato a Pythagoricis.

7. Quid est in re a quo accipitur Hæcceitas.

DICUNT : Quid [51] est in re a quo accipitur proprietas indivisibilis, [seu Hæcceitas] ? Vel materia ? Vel forma ? Vel compositum ? cum non sint plures res [quam materia et forma, vel compositum ex eis].

Dico quod, sicut compositum in genere habet in se partes, materiam et formam, et materia potest concipi sub ratione *universalis*, similiter forma et compositum [possunt concipi sub ratione *universalis*]. Et similiter in aliis generibus et in negationibus et privationibus, quidquid potest concipi [52] ut *universale*, illud non est de se *hoc*,

(50) Notandum quod Pythagorici dixerunt numeros esse causas rerum, ita quod ista entia sensibilia erant quasi quædam immutationes numerorum. Nam, in quantum numeri, qui de se positionem non habent, positionem accipiebant, corpora sensibilia causabant. Sed, quia Plato ideas immutabiles existimabat, ut sic de eis possent scientiæ haberi et definitionem assignari, non debebat uti nomine *immutationis*, sed, loco immutationis, usus est *participationis* nomine. (Ibid.)

(51) Paris. 2. d. 12. q. 8. n. 8.

(52) Dico quod UNIVERSALE IN ACTU NON EST NISI IN INTELLECTU, quia NON EST ACTU UNIVERSALE NISI SIT UNUM IN MULTIS ET DE MULTIS ; ita quod de multis est aptitudo *proxima universalis in actu*, quia non potest haberi in actu universale

cum potest sic concipi absque modo concipiendi opposito objecti. Et, cum non potest ita concipi est *de se hoc*. Ideo, in *materia*, est natura [specifica] et hæc proprietas [individualis, seu Hæcceitas]. Et similitêr in *forma*. Similiter et in *composito*. Et formalitas *naturæ* [*specificæ*] non est formalitas quæ est incommunicabilis nisi denominative. Tamen in *composito* est formalitas quæ est communicabilis. Igitur sex [53] sunt entitates in composito per identitatem unitive.

---

quo ipsum est dicibile de alio sic : « Hoc est hoc », nisi per intellectum. Tamen ista unitas realis, media inter numeralem et rationis, [contra quam unitatem habetur distinctio realis, media inter numeralem et rationis, et quæ dicitur distinctio *formalis*], non est differentia universalitatis, quia hoc est actu dicibile de multis ; sed solum est indifferentia secundum quam non repugnat sibi esse *hoc* et *hoc* simul. Tamen non potest, secundum istam realem unitatem minorem, esse simul *hoc* et *hoc* nisi in conceptu in intellectu, quod non est ex parte sui, quia *hæc equinitas* est natura [specifica] quæ non habet unde repugnat sibi esse in *hoc* et esse in *isto* ; sed determinatur per *singularitatem* advenientem, unde non potest simul esse in *hoc* et in *isto* Ideo ista *communitas* non est *universalis* complete. (Paris. 2. d. 12. q. 5. n. 12.)

(53) In composito ex materia et forma sunt sex entitates scilicet, in forma, tres : Genus, differentia specifica et differentia individualis, seu hæcceitas ; et pariter, in materia, tres : Genus, differentia et hæcceitas. (Editor).

« Socrates est *Socrates*, et est *hic homo*, et *hoc animal*, et sic usque ad *ens*. Ergo in eodem erunt multæ differentiæ individuales... Intelligendum quod *Universale* [sic] completum est : *Quod est in pluribus et de pluribus, non actu sed potentiâ propinqua*, TALE NIHIL EST NISI EX CONSIDERATIONE INTELLECTUS. Unum autem in multis potentiâ (ut accipitur potentia *Logice*, non naturaliter) dicitur cui *non repugnat* esse in multis. Et sic *commune* potest esse in rerum natura. In Socrate enim, non solum secundum considerationem intellectus sed secundum ordinem naturalem perfectionum unitive contentarum, prius est *animal* quam *homo*, et *homo* quam *hic homo*. Quod patet ex operationibus propriis... SI LOQUAMUR REALITER, HUMANITAS QUÆ EST IN SOCRATE, NON EST HUMANITAS QUÆ EST IN PLATONE. Et est realis differentia ex differentiis individualibus unitive contentis, inseparabilibus hinc inde. (In 7. Metaphys. q. 13. n. 19 et n. 21.)

Ergo [54] ista entitas, [videlicet : *Hæccéitas*], non est materia, vel forma, nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura [specifica, seu Quidditas] ; sed [Hæccéitas] est ultima realitas entis quod est materia, vel [entis] quod est forma, vel [entis] quod est compositum, ita quod quodlibet commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui, quantumcumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum hæc formaliter non est illa. Sed *hæc* est formaliter entitas singularis, [scilicet : *Hæccéitas*], et *illa* est entitas *naturæ* [*specificæ*, seu *Quidditas*]. Nec possunt istæ duæ realitates, [Hæccéitas et Quidditas], esse res et res, sicut [nec res et res] possunt esse realitas unde accipitur *genus* et realitas unde accipitur *differentia*, ex quibus *realitas specifica* accipitur ; sed semper in eodem, sive parte, sive toto, [Quidditas et Hæccéitas] sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctæ.

8. *B.* An cujuvis rei existentis — ergo et animæ — compositio sit realis ex essentia et existentia.

Impossibile [55] est quod aliquod creatum sit extra rationem *entis*, quia omnino esset *nihil*. Propterea *ens* non potest esse genus ; quia, cum omnis differentia sit extra rationem generis, esset nihil. Igitur in ratione *entis* participat illud quod sequitur omne *ens*, in quantum *ens* creatum... Omne [autem *ens*] creatum, necessario secundum totam substantiam, dependet ad aliud. Et sic est compositum ex *essentia* et *esse*, ad minus..

(54) Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 15.
(55) De rer. Principio, q. 7. n. 17.

9. An compositio rei existentis et constantis, juxta doctrinam Henrici. ex præhabita essentia et ex creata existentia, sit vera compositio.

HIC [56] quidam dicunt [57] quod sic; quia *ens*, communissime acceptum, vel *res*, potest dici a *reor*, *reris*, et sic est communis figmentis et aliis multis. Alio modo, procedendo ultra, *res* dicitur *a ratificatione*, ut est res *rata* et distincta a re *ficta*. Et ista est duplex :

Vel tanquam res cui potest competere *esse*;

Vel cui competit *esse*.

Prius tamen est res cui potest competere *esse*.

Additur autem ab istis quod distinctio ista *essentiæ* ab *esse existentiæ* sufficit ad compositionem [rei creatæ], pro eo quod ipsa *essentia intellecta*, ut habens *esse essentiæ*, adhuc est in potentia ad *esse existentiæ*, quod recipit ab Efficiente, in quantum efficiens est, et tunc est compositio ex *potentia* et *actu*.

Confirmatur [58] ista ratio, quia in omni creatura est compositio ex *actu* et *potentia*. Et, ubicumque ista sunt, præcedit ordine naturæ possibilitas vel potentialitas. Igitur potentialitas, in quacumque creata, sic præcedit naturaliter, et est prior naturâ actualitate. Et tunc ista potentialitas non est *nihil*, sed alicujus *entis* secundum [59] aliquod *esse*. Non

(56) Oxon. 1. d. 36. q. Unic. n. 2.

(57) Henricus, Sum. a. 2. q. 23. et 25. — Quodl. 8. q. 9. Quodl. 9. q. 1. et 2. — Quodl. 11. q. 3.

(58) Oxon. 2. d. 1. q. 2. n. 6.

(59) Creare est aliquid *de* nihilo producere in effectu. *De* autem, licet possit multipliciter sumi, sicut patet per Anselmum (Monol. cap. 8), uno tamen modo accipitur ut notat ordinem. Tamen, ut notat ordinem, adhuc est multipliciter dictum,

esse existentiæ; igitur secundum *esse quidditativum*. Et hoc ponitur secundum [istum] modum... : quod, per potentiam activam Dei ad se, producitur primo res in *esse possibili* passive ad se; et tunc ultra potest produci in *esse existentiæ*, non tamen nisi prius natura fuerit producta in *esse quidditativo* et in *esse possibili* passive.

Contra [60] ista arguitur, primo : Quia creatio est productio [61] *de nihilo*. Sed, si lapis præhabuit *esse* verum *reale*, igitur, quando producitur ab Efficiente, non producitur *de nihilo*.

Similiter, secundo, si non producitur nisi secundum respectum tantum novum ad Efficiens, non videtur esse productio ad *esse* simpliciter, sed tantum ad *esse* secundum *quid*. Et minus erit creatio productio simpliciter quam sit alteratio, ubi est productio saltem alicujus, quantum ad *esse* absolutum.

Et, [tertio], secundum idem medium de creatione : quia productio rei, secundum illud *esse essentiæ*, verissime est creatio. Ipsa enim est mere

---

quia potest notare ordinem naturæ, vel durationis... In isto membro secundo, scilicet intelligendo *de* prout dicit ordinem durationis, distingui potest *de nihilo*, quod potest accipi pro *nihilo omnimodo*, vel pro *nihilo* secundum *esse existentiæ*, aliquo tamen [præhabito] secundum *esse essentiæ*. Et ponitur ab aliquibus [ab Henrico, Sum. art. 2. q. 23, 24 et 25; Quodl. 8. q. 9; Quodl. 9. q. 1. et 2; Quodl. 11. q. 3.] quod, licet Deus possit creare *de nihilo* secundo modo, non tamen primo modo; quia non potest aliquid producere quod non est ex parte sui possibile (secundum Avicennam, 2. Metaph.). *Nihil* autem non est possibile ex parte sui, quia non est ratio aliqua quare unum *nihil* non esset possibile et aliud *nihil* esset possibile. (Oxon. 2. d. 1. q. 2. nn. 3. 6. 7.)

(60) Oxon. 1. d. 36. q. Unic. nn. 3-6.

(61) Hoc apud sapientes vocatur creatio : dare scilicet *esse* rei post *non esse* absolute. (Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 7.). — In creatione nihil susceptivum præsupponitur. (Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 34.)

de *nihilo* ut de termino *a quo*, et [est] ad verum *ens*, ut ad terminum *ad quem*.

Et productio ista, secundum eos, est æterna. Ergo et creatio est æterna. Cujus oppositum nititur ostendere ; et dicit se habere demonstrationes.

[Quarto], secundum eamdem viam, per oppositum, de annihilatione, sequitur quod non possit aliquid annihilari. Sicut enim producitur de *ente*, secundum essentiam, ita videtur redire in *ens*, secundum essentiam, et non in *nihil*.

Præterea, [quinto], quando causa est perfecta, et independens naturaliter in causando, et agit naturaliter, videtur posse producere immediatiora sibi perfectiora, quia producit secundum ultimum potentiæ suæ. INTELLECTUS [62] DIVINUS, ut intellectus præcise secundum istam viam, PRODUCIT IN DEO RATIONES IDEALES ET IPSAS ESSENTIAS IN RATIONE ESSENTIÆ, et, quasi per prius in se rationes ideales quam rationes illas in *isto esse*. Sunt enim per hoc quod exemplatæ sunt. Ergo illæ ideæ habent verius *esse*, cum sit

(62) Contra istud est argumentum ; quia non producitur res aliqua in *esse possibili* per omnipotentiam, sed per intellectum, quo producitur in *esse intelligibili*. Et, quando est in *esse intelligibili*, non repugnat sibi esse, nec est ex se formaliter necessarium ; igitur est possibile... Quantum ad istum articulum, dico quod *de nihilo*, id est, non de aliquo secundum *esse existentiæ*, potest Deus creare, et per consequens *de nihilo*, id est, non de aliquo secundum *esse essentiæ*, quia ut probatum est, (Oxon. 1. d. 36. q. Unic.), NUNQUAM ESSE ESSENTIÆ SEPARATUR REALITER AB ESSE EXISTENTIÆ. Tamen non potest aliquid creari, id est produci ad esse simpliciter de nihilo, id est, nullo modo ente, nec *simpliciter* nec *secundum quid*. Nihil enim creatur quod non prius habuit *esse intellectum* vel *volitum* [in essentia divina]. Et in *esse intellecto* fuit possibile formaliter. Et tunc fuit quasi in potentia propinqua ut posset esse objectum omnipotentiæ, et poni in esse simpliciter. (Oxon. d. 2. q. 2. nn. 6 et 7.)

naturaliter agens, quam ipsa ideata. Non causat autem [Deus] ideas nisi in esse rationis, et non in aliquo esse reali. Ergo nec dat aliquod esse [63] reale ipsis ideatis, quæ sunt causata quasi remotiora.

Quod [hic] addit compositionem esse in creaturis per istam potentialitatem ad actum, non videtur rationabile; quia nihil videtur esse ibi quod cum alio componatur. Si enim tota albedo præexistat in potentia, ut terminus potentiæ, et postea ipsamet sit in actu, non est propter hoc aliqua compositio rei et rei. Igitur, si præexistat res secundum *esse essentiæ*, et ipsa producatur secundum *esse existentiæ* (quod non est aliud secundum istos ab esse essentiæ, sicut nec generaliter relatio est aliud a fundamento, propter quod non ponunt relationem et fundamentum facere compositionem), non erit res composita propter ista duo.

---

(63) Quod est tantum *ens rationis*, tantum habet esse in intellectu, quia *ens rationis* non causatur ab objecto, nisi in quantum cognitum. Et, ut sic, non habet *esse* nisi in intellectu : quod est *ens diminutum*. Nihil autem secundum quod *ens diminutum* est, est propria ratio *entis veri* et propria causa *entis perfecti*. Et istud probatur, quia omne causans *verum ens*, oportet quod habeat aliquod esse existentiæ in quantum est causa. Ens autem diminutum, quod scilicet est ens cognitum, non habet esse realis existentiæ. Ergo nec in quantum tale potest esse causa propria alicujus *realis entis* Et, si dicas quod, licet non habeat esse existentiæ sui, tamen habet *esse* existentiæ intellectus in quo est, quia *esse* intellectus participat in quantum habet *esse* in ipso intellectu : contra, ex hoc sequitur quod nulla causatio competit *enti cognito*, in quantum tale, nisi virtute existentiæ actualis ipsius intellectus, in quo habet *esse existentiæ* actualis secundum *quid*. (Oxon. 1 d. 13. q. Unic. nn. 7. et 8.). Ens *diminutum* minus habens de entitate quam quodcumque reale, tantum *in consideratione intellectus* est habens suum *esse*. (Quodl. 1. n. 9.)

Et istud posset esse [sextum], secundum primam viam, ad improbandum creationem, propter identitatem relationis cum fundamento et [identitatem] *essentiæ* cum *esse*, quia eadem res non potest esse realiter nova et non nova. Ergo, si *esse* [*existentiæ*] dicat relati nem quæ est eadem cum *essentia*, nulla creatura erit simpliciter nova.

10. An existentis rei creatæ — ergo et animæ — compositio ex essentia et existentia sit compositio physica ex duobus esse realiter ita distinctis quod essentia possit, etiam sine propria existentia, realiter extra causam existere.

Loquor [64] de *ente* actualiter existente. Tale enim est *verum solum ens.*

Non capio quod aliquid sit ens extra [65] causam suam quin habeat esse proprium... quia *causare* [66] dicit productionem diversi [a causante] *in esse.*

Creatura, ut [67] intellecta a [Deo, seu *esse intellectum* creaturæ], est idea. Sententia Augustini in illa quæstione potest colligi in ista descriptione ideæ : *Idea est ratio æterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra, ut*

(64) *Esse* actualis existentiæ taliter requiritur quod sine eo non contingit scire. Et loquor de *ente* actualiter existente. Tale enim est verum solum *ens*. (De rer. Principio. q. 13. n. 9.) — Solet antiquitus dici quod *ens* potest esse Participium vel Nomen. *Ens* Participium significat idem quod *existens*, quia tenet significatum verbi a quo descendit. *Ens* Nomen forte significat *habens essentiam*. (Sup. 1. Periherm. q. 8. n. 10.)

(65) Oxon. 4. d. 43. q. Unic. n. 7.

(66) Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 25.

(67) Oxon. 1. d. 35. q. Unic. nn. 13 et 12.

secundum propriam rationem ejus... Igitur videtur quod *lapis intellectus* possit dici *idea...* Istud videtur consonare cum dicto Platonis, a quo accepit Augustinus nomen ideæ. Ipse [Plato] enim posuit ideas *quidditates* rerum per se quidem existentes, secundum Aristotelem [referentem] et male; secundum Augustinum, in mente divina, et bene.

Ens ratum, aut [68] appellatur illud quod habet *esse* firmum, et verum *esse*, sive *essentiæ*, sive *existentiæ*, quia UNUM NON EST SINE ALTERO, QUALITERCUMQUE DISTINGUANTUR.

Aut *ens ratum* dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat *esse verum essentiæ* vel *existentiæ*.

Si primo modo accipiatur *ens ratum*, dico quod homo non est ex se *ens ratum*, sed ab Efficiente a quo habet *esse verum* et *essentiæ* et *existentiæ*.

Et cum dicis : « Igitur nunquam est *ens ratum* nisi effectum », concedo hoc modo. Et « QUANDO EST EFFECTUM, EST EXISTENS : ergo nunquam est *ens ratum* nisi sit existens », concedo.

De [69] nihilo [igitur], id est, non de aliquo secundum *esse existentiæ*, potest Deus creare. Et, per consequens, de nihilo, id est, non de aliquo secundum *esse essentiæ*, quia NUNQUAM ESSE ESSENTIÆ SEPARATUR REALITER AB ESSE EXISTENTIÆ.

— Quod [70] enim aliqua essentia sit *extra causam suam* et quod non habeat *aliquod esse* quo sit essentia [realiter existens], est mihi contradictio.

[Objicitur] : Quando [71] aliqua sunt essentialiter

(68) Oxon. 1. d. 36. q. Unic. n. 11.
(69) Oxon. 2. d. 1. q. 2. n. 7.
(70) Oxon. 2. d. 12. q. 1. n. 16.
(71) Oxon. 4. d. 13. q. 1. nn. 34 et 38.

ordinata, plus distat tertium a primo quam secundum. Sed in creatura sunt essentialiter ordinata : *essentia, esse* [seu *existentia*] et *potentia*. Ergo plus distat potentia ab essentia quam *esse*. Sed *esse* differt realiter ab *essentia*.

Dico, de illo ordine : *essentiæ, esse* et *potentia*, quod SIMPLICITER [72] FALSUM EST QUOD ESSE, [SEU EXISTENTIA], SIT ALIUD AB ESSENTIA [EXISTENTE]. Et hoc probatum est per dicta eorum, quia incompossibile est genitum, ut genitum, per se habere unum *esse*, si *esse* sit aliud ab *essentia*. Genitum autem, ut genitum, sive primus terminus generationis, est per se unum. Esto etiam quod esset talis ordo quem fingunt : *esse* et *potentiæ*, dico quod *potentia* præcederet ipsum *esse*, quia, in quocumque instanti naturæ vel durationis essentia habetur perfecta, in eodem habetur perfectum principium operandi operationes convenientes potentiæ et, per consequens, perfecta potentia. Et ita, si *esse* sit aliud a *potentia*, *potentia* præcedit ipsum *esse*.

[Objicitur] : Sicut [73] *esse* ad *essentiam*, [74] ita *operari* ad *potentiam*. Igitur, per commutationem

(72) [Aquinas, e contra, (Sum. cont Gentiles, l. 2. c. 55.) dicit : « quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles ». Supra posuerat (c. 52.) « quod in substantiis intellectualibus differt *esse* et *quod est*. Non est opinandum, quamvis substantiæ intellectuales non sint corporeæ, nec ex materia et forma compositæ, nec in materia existentes sicut formæ materiales, quod propter hoc divinæ simplicitati adæquentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis *esse* [seu *existentia*], et quod est, [seu *substantia* vel *essentia*]... Impossibile est igitur quod *substantia* alterius entis, præter Agens primum, sit ipsum *esse*. » (Vide etiam Sum th. 1. q. 3. a. 4. ; De ente et essentia, cap. 5.)

(73) Oxon. 2. d. 16. q. Unic. nn. 4. et 10.

(74) Ægidius. Quodl. 3. q. 10.

proportionis, sicut *esse* ad *operari*, ita *essentia* ad *potentiam*. Sed in omni creato *esse* realiter differt ab *operari*. Ergo et *essentia* a *potentia*.

Dico quod major propositio est falsa : « Sicut se habet *esse* ad *essentiam* ita *operari* ad *potentiam* », quia ESSE, [SEU EXISTENTIA], EST IDEM REALITER CUM ESSENTIA [EXISTENTE], non progrediens ab *essentia*. Actus autem vel [75] operari est progrediens a potentia, nec est idem sibi realiter.

Sed si argueres sic : Sicut *essentia* ad *esse*, sic *potentia* ad *posse* ; igitur sicut *essentia* est *potentia*, sic *esse* est *posse*, concederetur argumentum.

[Ita Damascenus]. ESSE [76] IMMEDIATUS SE HABET AD ESSENTIAM QUAM VELLE AD VOLUNTATEM.

[Ita Augustinus.] *Sicut enim* [77] *ab eo quod est sapere, dicta est sapientia, et ab eo quod est scire, dicta est scientia, ita ab eo quod est esse, dicta est essentia.*

Item Anselmus. *Quemadmodum* [78] *enim sese habent ad invicem lux, et lucere, et lucens, sic sunt ad invicem essentia, esse, et ens, hoc est existens, sive subsistens. Ergo summa essentia, et summe esse, et summe ens, id est, summe existens, sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient quam lux, et lucere et lucens.*

---

(75) Notandum quod, licet nomen *actus* sumptum sit a motu, tamen non solum *actus* dici motu. *Actus* enim et *potentia* dupliciter dici possunt. Uno modo ut abstrahunt a motu ; alio modo ut includunt motum. Primo modo dicuntur Metaphysice, ita quod *actus dicit actum essendi sive existendi*, cui opponitur potentia objectiva. Secundo autem modo dicuntur Physice. (In Metaphys. l. 9. cap. 1. n. 24.)

(76) Oxon. 3. d. 6. q. 1. nn. 7 et 1. — Damasc. cap. 60.

(77) Augustinus. De Trinit. l. 5. c. 2.

(78) Anselmus. Monolog. c. 5.

Si [79] arguatur quod : *Hic homo existens* est tantum *ens* per accidens : ergo solum *ens per accidens* generatur,et non *ens per se*, — dico quod ACTIO GENERANTIS TERMINATUR AD ESSE [EXISTENTIÆ]. Et, quamquam *esse existentiæ* hujus hominis non sit res alterius generis, et pro tanto cum eo, cujus est, non faciat *ens* vere *per accidens*, tamen *hic homo* abstrahit ab *esse existentiæ*, et ideo non est de intellectu ejus. Propter quod Logici dicunt quod [*hic homo* cum *esse existentiæ*] faciunt unum conceptum per accidens.

Tamen, realiter loquendo, *hic homo existens* corrumpitur et generatur. Et hoc vult [80] Philosophus, ita quod, quamvis *hic homo* possit dici generari, tamen non nisi necessario comitante *esse existentiæ* tanquam termino generationis.

Concedi [81] potest quod sint duæ cognitiones ejusdem objecti simul, sic : quod non distinguatur objectum ab objecto, sicut *essentia* ab *existentia*. Quia, licet inter ista sit aliqua distinctio objecti, tamen non sufficiens [est] ad propositum ; quia etiam ipsa *existentia* potest cognosci cognitione abstractiva. Sicut enim *essentiam*, sic *existentiam* possum intelligere, licet non sit [distinctio eorum] realiter extra intellectum.

[EX HIS PATET QUOD SUPRA DICTUM EST] :

NON CAPIO QUOD ALIQUID SIT ENS EXTRA CAUSOM SUAM QUIN HABEAT PROPRIUM ESSE [EXISTENTIÆ]. — ESSE, [SEU EXISTENTIA], IMMEDIATIUS SE HABET AD ESSENTIAM QUAM VELLE AD VOLUNTATEM.

(79) Oxon. 3. d. 22. q. Unic. n. 14.

(80) Metaphys. 7. cap. de Part. definitionis.

(81) Quodlib. 13. n. 10.

— Simpliciter falsum est quod esse [seu existentia] sit aliud ab essentia [existente]. — Esse, [seu existentia], est idem realiter cum essentia [existente]. Nunquam esse essentiæ separatur realiter ab esse existentiæ. — Unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur. — Quod enim aliqua essentia sit extra causam suam et quod non habeat aliquod esse, quo sit essentia [realiter existens], est mihi contradictio.

11. C. An cujusvis rei creatæ, — ergo et animæ, compositio physica sit ex materia et forma, seu ex potentia et actu, realiter distinctis.

Sicut [82] Deus non potest communicare creaturæ suam *primitatem*, ita non potest communicare suam *actualitatem*. Actualitas autem divina est impermixta, cum sit pura et simplicissima. Ergo essentia cujuslibet creaturæ est necessario potentiæ admixta. — [Atqui] [83] *materia* et *forma* realiter ab invicem differunt, sicut *actus* et *potentia*.

Sed [utrum] [84] substantia spiritualis per se subsistens, vel apta nata subsistere, innitatur fundamento materiæ ?

[Respondeo] [85] : Communiter [86] dicunt

(82) De rer. Principio, q. 6. n. 21.

(83) De rer. Principio, q. 8. n. 9.

(84) De rer. Principio. q. 7. n. 1.

(85) De rer. Principio, q. 9. n. 69.

(86) Antiquorum scholasticorum doctrinam secutus est Scotus. Alexander Alensis, Albertus Magnus, Richardus et Bonaventura animam dixerunt constare ex materia non extensa et forma spiritali. Quia solus Deus est actus purus, animam rationalem volunt ex non extensa materia constare

DOCTORES QUOD TOTA ANIMA, COMPOSITA EX MATERIA SPIRITUALI ET FORMA, EST FORMA HOMINIS.

Ad evidentiam [87] hujus quæstionis, oportet primo videre quid significetur nomine *materiæ*. Secundo, quod ponere tale fundamentum in anima et Angelo sit necesse.

12. Quid significetur nomine materiæ.

SECUNDUM [88] Philosophum duplex est genus potentiæ, scilicet *activæ* et *passivæ*, ad quas omnes aliæ potentiæ reducuntur. Est autem advertendum quod hæc duo genera potentiarum sunt in aliquibus primo, et per se, et per essentiam, non participative per quamdam attributionem et reductionem ad illa prima.

Potentia enim *activa* primo et per se invenitur in *Primo Agente*, scilicet in Deo, in quo sua potentia activa est ita pura quod est idem quod sua essentia, solo respectu secundum *rationem* differens ab ea. Cujus ratio est, quia aliter necessario faceret in eo compositionem. Quod est impossibile in Primo, quia, cum partes præcedant naturaliter compositum, Primum non esset simpliciter primum. Tunc Primum Agens non ageret per se, sed per aliud suî, et ita non esset omnino agens primum.

Boetius, Avicembronus, Aureolus, Cajetanus in cap. 2. Ephes.), Eugubinus, Nyphus, Franciscus Gorgius, etc. Sic locutus est Bonaventura : *Anima rationalis compositionem habet ex materia et forma, sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est*, videlicet ex materia prima et forma corporali. (In 2. d. 17. a. 1. q. 2. ad 6.). Textus S. Bonaventuræ et aliorum integre habebitur in notula 186 infra. (Editor.)

(87) De rer. Principio, q. 7. n. 1.

(88) De rer. Principio, q. 8. n. 7. — Arist. 9. Metaphys.

Et, cum omnia reducantur ad Primum sui generis, sequeretur quod illud Agens, quod dicis Primum, produceretur *ad Agens per essentiam*, et potentia illius ad potentiam agentis per essentiam. Cum igitur non sit processus in infinitum, oportet dare Primum Agens quod agit per suam essentiam, IN QUO POTENTIA ACTIVA EST IDEM RE CUM ESSENTIA, SOLUM RATIONE DIFFERENS ET COMPARATIONE, ut dicatur essentia, absolute considerata, potentia per respectum ad illa quæ potest producere.

Similiter dico, eisdem rationibus, quod potentia *passiva* primo et per se invenitur in alio extremo, scilicet in *materia prima*, in qua sua potentia passiva est ita pura quod OMNINO EST IDEM RE QUOD SUBSTANTIA MATERIÆ, SOLA RATIONE DIFFERENS, ut dictum est, ita quod nullam compositionem realem faciat cum materia.

Nec propter hoc potest concludi quod simplicitas materiæ sit divina simplicitas, quia simplicitas materiæ non est adeo simplex quin alteri sit componibilis, quin etiam a forma, quantum ad actum subsistendi et determinati generis, dependeat, quin item in ea ESSE SIMPLICITER, seu ESSE ACTU, QUOD HABET A TERMINANTE, sic a sua essentia differat quod non sit de ejus intellectu : quæ omnia sunt extra divinam simplicitatem.

OMNIA AUTEM ENTIA PER SE SUBSISTENTIA, INTER MATERIAM (POTENTIAM) ET DEUM, HABENT ACTUM POTENTIÆ PASSIVÆ ADMIXTUM, SECUNDUM MAGIS ET MINUS.

Est igitur *potentia passiva* in *materia prima*, ita per se primo et pura quod omnino est idem re quod ipsa essentia [materiæ primæ]. Cujus ratio est, quia, si [potentia] re a materia differret, esset

accidens, vel forma quædam in materia recepta, et materia esset in potentia ad ejus receptionem; et de illa potentia ad receptionem prædictæ potentiæ esset eadem quæstio: et procederetur in infinitum. Vel EST DARE ILLAM POTENTIAM PASSIVAM, QUÆ EST IDEM RE QUOD ESSE, IN MATERIA.

Item, videmus potentiam passivam inesse rebus secundum magis et minus : hoc autem non potest esse nisi secundum majorem vel minorem elongationem ab illo cui per se et essentialiter inest. Ergo oportet dare aliquid per essentiam suam sic passivum. Hoc autem non est *forma*, nec aliquid *compositum*, quia per formam non est passivum. Ergo est *materia*.

Item, sicut arguebatur de Primo Agente : si materia non est passibilis per suam substantiam (et loquor de passione quæ est formæ receptio, quia ad istam reducitur omnis alia passio et receptio), sed [si] patitur per aliud a se, materia non est principium passionis, quia principium in quolibet genere *per se* est *tale* et non *per aliud*. Ergo ipsa reduceretur ad aliquod Primum Patiens. Nisi enim sit dare primum, non est dare postremum. Et, si non est Primum Patiens, non est patiens secundum magis et minus. Nullum autem tale est, nec excogitari potest quidem aliud a materia, quod sit primæ formæ susceptio, cum ipsa sit capacitas quædam formarum, secundum Augustinum. *Sed Hylen*, inquit, *dico* [89] *quamdam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istæ, quas sentimus, qualitates formantur... quæ non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest.*

(89) De natura boni, cap. 18.

[Insuper] forma per suam essentiam est. Cum [autem] actualitas formæ non sit actualitas infima, (talis enim est prope *nihil*), ergo actualitas formæ, naturali ordine, præsupponit minorem, scilicet [actualitas] materiæ, quæ est prope *nihil*. Imo FORMA, quia habet ante se cujus sit actus, ESSENTIALITER ACTUS DICITUR. Per oppositam rationem, cum materia sit prope *nihil*, non habet ante se cujus sit perfectiva et determinativa. *Nihil* enim a nullo perficitur vel determinatur. Ideo *materia* actus non potest dici.

Sicut ergo *forma* per suam essentiam, non per aliud re ab ea differens, est *actus* perficiens materiam : sic *materia* semper per suam essentiam est *potentia* receptiva formæ.

13. Quænam sit vera entitas materiæ primæ

EST [90] falsa imaginatio tollenda quæ dicit quod *materia est potentia nullam habens entitatem actualem*, quia, inquiunt, quod est [91] pura potentia, nullam actualitatem habet. Talis, ut dicunt, est materia ; quia, si caret forma, statim recidit in nihil...

De non [92] entitate materiæ ait Aristoteles quod est in potentia, quia in ea nihil est distinctum. Plato etiam dicit in secundo Timæi : *Materia*, inquit, *quadam incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam posita videtur*.

Hæ autem auctoritates non dicunt materiam omnino puram potentiam absque omni actu ; sed intendunt quod inter omnia entia, in genere substantiæ, minus habet de actualitate, et quod sua

(90) De rer. Principio, q. 7. n. 1.

(91) S. Thomas. 1. p. q. 66. a. 1. (92) 14. Metaphys. cap. 6.

actualitas ab actualitate formæ ratione contraria est distincta. Unde quod materia sit vere *ens* actu in *composito*, et est *effectus* creationis, et *pars* compositi, expresse [93] dicit Augustinus. *Nonne tu, Domine, docuisti me quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil? Erat quædam informitas sine ulla specie.* Ergo *aliquid* quod a Deo est factum atque creatum.

Quia [94] dicit Augustinus : *Fecisti,* [95] *Domine, duo ; unum prope te, Angelicam naturam ; aliud prope nihil, scilicet materiam primam ;* ergo, de facto, nihil est inferius materiá prima, licet *forte* possibile sit aliquid inferius creari a Deo.

Dico [96] igitur quod mihi est contradictio quod materia sit terminus creationis, et pars [97] compositi, et quod non habeat aliquod *esse*, cum tamen sit aliqua *essentia*. Quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod *esse*, quo sit essentia [existens], est mihi contradictio.

[Materia] [98] est terminus creationis. Igitur

(93) 12. Conf. cap. 3.

(94) Oxon. 4. d. 12. q. 6. n. 10. (95) Confess. l. 13. c. 33.

(96) Oxon. 2. d. 12. q. 1. n. 16.

(97) Dico igitur quod materia est per se unum principium naturæ, ut dicit Philosophus (1. Physicor. et 2.). Quod est per se causa, ut dicit (2. Physic. et Metaphys.). Quod est pars alicujus compositi (7. Metaphys.). Quod est per se fundamentum (1. Metaphys.). Quod est per se subjectum mutationum substantialium (5. Physic.). Quod est per se causa compositi. (2. Physic.). In libris Philosophi a Scoto allatis textus sunt 52. 7. 28. 2. 24. 34. 17. 7. 8. 28. De Generat. Text. 1. 23. — 1. Physic. Text. 60. 82. — 8. Metaphys. Text. 6 et 10]. (Oxon. 2. d. 12. q. 1. n. 11.)

(98) Oxon. 2. d. 12. q. 1. nn. 11. 13 et 14.

sequitur quod est aliquid, non in potentia objectiva tantum, sed oportet tunc quod sit in potentia subjectiva, existens in actu vel actus (non curo quodcumque dicatur), secundum quod omne illud dicitur *esse actu* vel *actus* quod est *extra causam suam*. Cum enim sit principium et causa [intrinseca] *entis*, oportet necessario quod sit aliquod *ens*, quia, cum principiatum et causatum dependeat a causa sua et a principio suo, si esset *nihil* vel non *ens*, dependeret *ens* a *nihilo* vel *non ente*. Quod est impossibile.

Materia dicit entitatem aliquam positivam extra intellectum et [extra] causam suam, secundum quam entitatem est capax formarum substantialium, quæ sunt actus simpliciter. Unde oportet : vel quod res generabilis et corruptibilis sit omnino *simplex* ut forma, vel componatur ex *aliquo* et *nihilo* ; vel sit compositum ex *aliquo* et *aliquo*. Primum est absurdum, scilicet, quod generabile sit *simplex*... Secundum etiam est impossibile, scilicet, quod aliquid componatur ex *nihilo* et *aliquo*. Igitur sequitur necessario tertium, scilicet, quod aliquid componitur ex *aliquo* et *aliquo*, sicut ex materia et forma. Non est autem inconveniens quōd in composito sit *aliquid* et *aliquid*, sicut non est inconveniens quod aliquid sit compositum. Et tunc dico quod, sicut non repugnat per se *uni* quod sit compositum, ita non repugnat ei quod sit ex aliquibus actualibus entitatibus realiter distinctis... Cum igitur dicis quod ex duobus entibus non fit unum, dico quod falsum est, quando unum est in potentia ad aliud. Et similiter dicendum est de *esse* et *esse*.

Quamvis autem materia a Deo sit facta, ac per hoc habeat suam actualitatem, hæc actualitas est alia ab illa quam habet forma. Quia MATERIA,

LICET NON SIT A DEO NISI SUB FORMA, et, ut sic, semper simul tempore fuerit materia et simul forma, ordine tamen naturæ, prius est *esse* et creatio materiæ, et, per consequens, sua actualitas quam forma vel ejus creatio.

Et illum ordinem innuit Augustinus. Loquendo de materia [99] dicit sic : *Laudent te opera tua ut amemus te, et amemus te ut laudent te opera tua, quæ habent initium et finem ex tempore, ortum et occasum, profectum et defectum, speciem et privationem. Habent ergo consequentia mane et vesperam, partim latenter, partim evidenter. De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua, vel quæ antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia ejus informitatem sine ulla temporis interpositione formasti. Nam, cum aliud sit cœli et terræ materies, aliud cœli et terræ species; materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla more intercapedine sequeretur.* Unde, licet materia actum suum quem habet ut est terminus creationis, *non habeat de actione, nisi in composito, ut est sub forma,* non tamen habet illud, quod est actu extra *nihil* et terminus creationis, a forma, sed tantum tale, vel tale esse, ut cæli, vel terræ.

Hujus ratio est quod omnis res actu existens habet esse per aliquod formale ; sed FORMA NON EST CAUSA FORMALIS MATERIÆ, UT MATERIA EST ALIQUID COMPOSITI. Ita dicit [100] Avicenna : forma non est nisi formalis causa compositi. Hinc est quod *esse* actuale, quod [materia] habet a crea-

(99) Conf. l. 13. cap. 33. (100) 6. Metaphys. c. 1.

tione, potest esse vel saltem intelligi amota forma ab ea, re vel intellectu. Quod nullo modo esset si forma esset *causa formalis materiæ* ut est materia ; sicuti homo non potest esse vel intelligi [homo] sine anima, nec album sine albedine, nec aliqua res sine aliquo quo habet formale esse. Sic igitur falsitas hujus imaginationis de materia patet auctoritate.

Patet etiam ratione. Quia, si materia non esset aliqua res actu, ejus entitas non distingueretur ab entitate et actualitate formæ, et sic nullam realem compositionem faceret cum ea. Inter *ens* actu et *nihil*, non est medium. Ergo si materia, præter formam, non habet aliquem actum essendi, erit nihil. Ergo agens creatum ageret de nihilo cum agat de materia. Item, secundum omnes Philosophos, materia est in potentia ad alia. Sed, secundum eos, nihil ad nihil est in potentia. Ergo materia, ut materia, non est nihil. Ergo habet aliquem actum de se, etsi non subsistentiæ, tamen existentiæ.

Item POSSE PATI AD MATERIAM REDUCITUR SICUT AGERE AD FORMAM. Sed, quod non est aliquid actu, non est principium patiendi nec fundamentum. Ergo necessario materia habet actualitatem aliam ab actualitate formæ, in qua actualitate formæ fundantur et stabiliuntur. Sicut ergo, si Deus crearet aliquam ceram impressa aliqua imagine, dato etiam quod circa non posset existere sine impressione, nec e contrario, illa cera non haberet ab illa impressione quod esset cera, sed effective a Deo ; et formaliter ab actu imprimendi haberet tale esse, puta imaginis Pauli. Ita materia (quamvis simul creata sit sub forma, nec unquam denudatur eâ), quod habeat *tale esse*, ut cœli et terræ, [hoc] habet *a forma* concreata vel generata ;

Sed quod sit *ens* quoddam, actu distinctum contra non-entitatem *nihili* et habens actum essendi ultra entitatem essentiæ quæ solum respicit Deum ut causam, non habet a forma, nisi forte [101] in conservatione... Hæc est sententia Augustini: *Hylem* [102] *dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istæ quas sentimus qualitates formantur.* Sic igitur patet contra entitatem materiæ falsa imaginatio.

14. De actu materiæ.

Deinde [103] videndus actus materiæ et actus qui dicitur formarum distinctio. Circa [quod] sentiendum quod MATERIA EST IN ACTU, SED NULLIUS EST ACTUS.

Est quoddam in actu, ut est res quædam extra nihil, et effectus Dei, et terminus creationis.

Nullius vero est actus, tum quia ipsa est fundamentum omnium actuum, tum quia sua actualitas nullius est generis, ac per hoc nec actum aliquem dare potest... Actus materiæ est minoris perfectionis quam actualitas cujuscumque formæ, et est in potentia ut per formam actu existentem perficiatur, et non e contrario.

Differt etiam quia illa actualitas materiæ omnino est indeterminata, nullius generis vel speciei, nisi per reductionem ad genus substantiæ decernatur et specificetur per formam, utpote quod sit cœlum vel terra... Hinc est quod actualitas

(101) Secundum illos qui dicunt quod non potest esse vel fieri sine forma. (Ibid.).

(102) De natura boni, cap. 18.

(103) De rer. Principio, q. 7. n. 5.

formæ, cum de se sit determinata, non determinatur per aliam formam, nisi per accidens, in quantum scilicet IN UNO COMPOSITO CONCURRUNT PLURES FORMÆ, et posterior determinat et specificat priorem. Quod pro tanto verum est, quia perfectior est res sub ultima forma quam solum sub prima...

Differunt etiam, quia actualitas materiæ, ratione imperfectionis, est determinabilis essentialiter per actum formæ. Ac per hoc materia dicitur *pura potentia*, quia nullum habet determinatum genus, seu gradum essendi. Et dicitur *in potentia*, in quantum diversis actibus formarum perficitur et determinatur. Actualitas autem formæ est *determinata* et *determinans*, non *determinabilis* nisi per accidens, accedente scilicet alia forma... Et sic patet quare materia dicitur *potentia* et esse *in potentia*, et quod neutra istarum excludit, sed includit actualem existentiam extra nihil.

15. De divisione materiæ in materiam primam et in materiam contractam.

ET [104] est attendendum quod dico : QUOD POTENTIA UNIVERSALITER NON CONTRACTA EST MATERIÆ PRIMO PRIMÆ PROPRIA ; quia materia *primo prima* abstrahitur ab omni forma et extensione, sic quod ejus natura salvatur seu sit *extensa* [dum est contracta per formam *extensam*] seu [sit] *non extensa* [dum est contracta per formam *non extensam*].

Sic [105] etiam dico quod, in genere materiarum,

(104) De rer. Principio, q. 8. n. 32.

(105) De rer. Principio, q. 1. n. 3.

materia Metaphysica est materia *primo prima*. Vocatur materia Metaphysica illud quod præstat fulcimentum cuicumque formæ, qualem ponimus [etiam] in angelis et anima rationali, secundum Augustinum et [106] Boetium.

Vocatur autem materia *extensa*, materia Mathematica, *secundo prima*, quia, ut communiter tenetur, sub quantitate et sub forma corporea est subjectum generationis. Tamen, quia natura non agit nisi per instrumenta sua, quæ sunt quatuor qualitates quæ contrarietatem non habent ad formam corpoream, ideo non corrumpunt eam, tum quia subjectum tale esse debet quod ab agente possit attingi. Materia autem *incorporea* ab agente corporali, agente per dispositiones singulares et corporeas, attingi non potest.

Sic igitur materia Metaphysica est *primo prima* in genere materiarum; materia Mathematica [autem est] *secundo prima* in genere materiarum quæ subsunt diversis generationibus et corruptionibus. Et, secundum, hoc in quolibet genere, vel in qualibet specie, est dare suam materiam, *primo primam*.

Per quod [107] patet quod materia Angeli *per additionem* se habet, et per quamdam communicationem ad illam [materiam *primo primam*]; quia illa sic est privata quantitate quod, IN QUANTUM TALIS NATURA, NEC ACTU, NEC POTENTIA EST EXTENSIBILIS. Ideo aliter est indivisibilis materia *primo prima*, aliter materia Angeli. Hanc autem indivisibilitatem habet materia Angeli ut est talis determinatæ naturæ [per formam advenientem *inex-*

(106) De Unitate et Uno, cap. 1 et 2.

(107) De rer. Principio, q. 8. n. 32.

tensam]. Sicut *animal* potest esse rationale, vel irrationale, *hoc tale animal*, puta homo, per suam essentiam sic est rationale quod nec actu nec potentia est irrationale.

Si autem [108] quærat quæstio de materia [109] *propinqua* [seu *contracta*], quæ dicitur, in quolibet genere, illud ad quod primum habet aspectum agens illius generis, QUOD IN OMNI SUA ACTIONE PRÆSUPPONIT, et AD QUOD OMNES ACTUS QUOS EDUCIT, RESOLVIT : sic dico. Generabilium omnium est sola una materia homogenea, quæ est

(108) De rer. Principio, q. 8. n. 31.

(109) Concordat B. Scotus cum Alexandro Alensi, dicente : « Ubicumque est forma cujus esse determinatur circa *materiam quantam*, *materia divisionem* habet et extensionem. Hoc etiam patet, quia, si consideretur materia *sine omni forma*, considerabitur et *sine omni extensione* et dimensione. Prout consideratur cum forma, consideratur in majori quantitate juxta exigentiam formæ. In animabus autem et Angelis, secundum Damascenum et alios, est ponere materiam, quæ quidem nullius est dimensionis ; quia extensio materiæ quâ locum occupat, *non est a se*, sed *a sua forma* eam extendente. » (Sum. Theol. p. 2. q. 80. membr. 2. a. 1.)

His ex verbis Alensis et Subtilis patet materiam, quæ *de facto* non existit nisi contracta per formam, a Magistris dupliciter considerari : 1° Quatenus *propinqua*, seu *contracta* per formam talem. Isto modo, et alia materia est aquatilium, alia fructuum. Vocatur etiam ista materia, materia *secunda*. 2° Quatenus *prima*, seu *non contracta* per formam aliquam. Et, quia in genere formæ sunt duæ species formarum, scilicet, formæ *non extensæ* et formæ *extensæ*, in quantum subest formæ extensæ, materia dicitur a Scoto materia *Mathematica*, seu *extensa*, seu *corporalis* ; et quatenus subest formæ *non extensæ*, materia dicitur *spiritualis* seu *incorporea*. Nec materia spiritualis, nec materia corporalis est homogenea in toto mundo ; sed ambarum unaquæque est homogenea in sua propria specie sive corporum, sive spirituum. Materia Metaphysica, e contra, est genus sub quo ponuntur duæ species materiarum corporalium et spiritualium. Istæ ergo vocantur *secundo primæ*, et materiam Metaphysicam vocat Scotus materiam *primo primam*, quæ sola homogenea est in toto mundo creato et concludit unitatem Universi, dum, e contra, diversitas rerum habetur ex formarum diversitate. (Editor.)

modo *contracta*, et formâ substantiali, admodum corruptibili, induta. Et in diversis agentibus diversæ sunt materiæ particulares, secundum diversitatem agentium, non univoce, nec unius rationis (ut sunt materiæ *propinquæ*), ut alia materia est aquatilium, alia fructuum, alia ficuum, alia pomorum.

Et isto modo debent intelligi omnia verba Philosophorum, qui dicunt materiam esse diversam corruptibilium et incorruptibilium, quod LOQUUNTUR DE MATERIA PROPRIA ET DETERMINATA PER TALEM ET TALEM FORMAM.

Et in spiritualibus per aliud est materia sub forma spirituali, quia per privationem quantitatis actu et potentia, et per potentiam simplicitatis.

16. Quod sola materia primo prima est universaliter omogenea.

ITA dico [110] quod aliquid potest convenire materiæ *primo primæ*, ut pote quod substat formæ Angeli, cœli, terræ, quod non potest ei convenire ut *contracta* est. Ex hoc etiam solutio patet ad rationes contra [111] Avicembronum formatas. Cum enim dicitur quod, si est materia cœli et terræ una, ergo, cum materia terræ sit in potentia ad aliam formam et materia cœli [ad aliam] : dico quod materia *primo prima* est homogeneitatis univocæ ; sed *secundo prima*, puta illa quæ est subjectum generationis, non.

Quæcumque [112] sunt determinata specie aut numero, et surgunt ex *indeterminato*, dicimus

(110) De rer. Principio. q. 8. n. 35.

(111) Judæus, floruit versus 1045, et Valentiæ mortuus est.

(112) De rer. Principio. q. 8. nn. 27-38.

quod communicant in una *materia*. Idem dicimus de quatuor elementis respectu materiæ primo creatæ. Idem de membris ex uno semine, de ramis ex uno germine. Cum igitur in uno toto ex natura partis ducatur quis in cognitionem totius, videtur quod similis modus procedendi sit in toto mundo. Et hoc sit necesse ut omnia entia determinata, ut Angeli, elementa, cœli, surgant et oriantur ex uno *indeterminato*.

Confirmatur autem ratio, quia mundus est unus et, sicut dicit Scriptura, processit de imperfecto ad perfectum, quoniam in perfectione et ornatu creaturarum. Omne autem tale ab' *uno imperfecto* procedit, ut patet in membris et ramis omnibus, non quod illud *indeterminatum* præcedat tempore, sicut fit in aliquibus, ut germen ramos, sed naturali ordine. Quod videtur dicere [113] Augustinus. *Omnipotens*, inquit, *Deus ex informi materia, quam ipse prius ex nihilo condidit, cunctarum rerum visibilium et invisibilium, hoc est, sensibilium et insensibilium, intellectivarum et intellectu carentium species multiformes divisit.*

Certum est quod omnis ordo creaturarum naturaliter est a Deo inditus eis, ac, per hoc, ille ordo vel modus est perfectissimus. Nunc autem, in toto opere naturæ et artis, etiam ordinem hunc videmus : quod omnis forma, sive plurificatio, semper est de imperfecto et indeterminato ad perfectum et determinatum, de uno materiali ad plura formaliter distincta. Ita facit natura universalis omnes formas, quoad suum genus mediate vel immediate, et particularis omnia membra de uno semine, omnes ramos de uno germine. Ergo est iste ordo selectissimus. Videtur quod Deus in

(113) De mirabilibus Sacræ Scripturæ, c. 1. In principio.

constitutione mundi hunc ordinem servaverit ut de uno indeterminato, quod est materia immediate subjecta vel mediate (dico propter accidentia quæ oriuntur) omnem multitudinem rerum fecerit et quod, saltem ordine naturæ, procedat de imperfecto ad perfectum. Illud autem imperfectum ex quo fecerit, non est *nihil*; quia imperfectum aliquid participat quod perficit. Neque est *forma*, quia hæc distinguit. Ergo *materia*. Ostensum est autem quod illud omnino indeterminatum, scilicet *materia*, non potest esse in genere substantiæ, nisi unum et ita procedunt res a Deo ut numeri ab unitate, ut dicit [114] Dionysius. Sed intellectus intelligit unum crescere in infinitum per divisionem partium ab uno communi; sic, a simili, res multiplicari a Deo per distinctionem hujus *primi indeterminati* in multa determinata.

Ex his apparet quod, quemadmodum membra unius corporis et omnes articuli procedunt ab uno indeterminato per virtutem Naturæ dirigentis, et (propter illud unum a quo procedunt), uniuntur et ligantur; ita, suo modo, in toto mundo ex materia una homogenea communis omnis multitudo rerum procedit, cum non possit esse nisi unum primum indeterminatum, cujus natura salvatur in omnibus posterioribus, sicut substantia et quantitas seminis in omnibus membris (quamvis contracta per actus superadditos, sicut et semen per multa media). Tamen in omnibus salvatur ratio materiæ primæ, quamvis *contracta*, sicut jam dicetur. Nec oportet dicere, quod omnia sint idem numero, sicut membra unius corporis, quia illa materia non habet unitatem numeralem,

(114) De Divin. nomin. cap. ultimo.

saltem actu signatam, sicut semen est unum numero.

Mundus vere est unus. Hoc autem unum non est nisi partes ejus sint ad invicem ligatæ. Inter se autem sunt distinctæ. Ergo oportet quod in aliquo uniantur, quantum eorum natura potest pati, sicut rami, et flores, et fructus distinguuntur, et tamen in uno seminario uniuntur, a quo omnia procedunt. Et ita est multiplex membrum animalis in uno semine. Cum igitur per formam non *uniantur*, sed *distinguantur*, oportet quod hæc sit *materia omnino prima*, quia citra primum statim est distinctio. Aliter mundus vere et realiter non est unus. Confirmatur ratio, quia major mundus est ad similitudinem minoris, qui est homo, in quo omnes partes materiales ex uno naturali semine procedunt. Igitur in uno fundamento naturæ est connexio et unitas, quantum potest pati tanta distinctio in rebus.

Omnes partes mundi habent necessario mutuam determinationem et inclinationem ad alias, ut verum sit dicere quod nihil sit de integritate Universi quod non inclinetur ad aliud, aut sicut *activum illius*, aut sicut *passivum*, quæ duo ad set mutuo inclinantur. Quamvis autem determinata sint agentia respectu determinatarum potentiarum, et quanto creaturæ sunt altiores, tanto habent aspectus ad causas altiores. Hoc tamen verum est quod talis inclinatio ad aliquid aliud diffunditur per omnia activa et passiva quæ possunt esse partes Universi. Impossibile est autem cogitare quod communis passio aut inclinatio sit aliquorum nisi per aliquod commune fuerit in eis recepta. Hoc autem non est *forma*, ut visum est. Ergo *materia*.

Ex his apparet quod mundus est arbor quædam pulcherrima. Cujus radix et seminarium est materia prima ; folia fluentia sunt accidentia ; frondes et rami sunt creata corruptibilia ; flos, rationalis anima ; fructus naturæ consimilis et perfectionis, natura Angelica.

Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio, est manus Dei, aut immediate, ut cœlos et Angelos et animam rationalem, aut mediantibus agentibus creatis, sicut producuntur generabilia et corruptibilia.

De isto igitur totius universalis naturæ fundamento, *materia* scilicet *primo prima*, verum est quod in fundamento naturæ nihil est distinctum. Dividitur radix ista immediate in duos ramos in corporalem et spiritualem. Spiritualis ramus in tres hierarchias ; et quælibet illarum in tres ordines ; et ordo quilibet in millia millium Angelorum. Pars autem ramorum, flante vento superbiæ, fuit in mundi principio arefacta. Corporalis creatura duos ramos continet, scilicet corruptibilia et incorruptibilia. Et illa dividuntur multipliciter sicut patet.

Et sic patet quod unitas Universi et collectio ejus claudit et concludit unitatem in principio *indeterminato*, seu in materia [*primo*] *prima*.

Contra [tamen] [115] propositionem... : *Materia, ut est* quid, est *omnino indistincta*, arguitur sic. Aut intelligitur indistincta secundum *numerum*, scilicet, quod quæcumque, ut est *quid*, est omnino eadem *cuicumque*. Vel intelligitur indistincta secundum *rationem*, hoc est, ut est *quid*, est *unius rationis*. Si primo modo, iste intellectus est omnino impossi-

(115) Oxon. 4. d. 1. q. 3. n. 18.

bilis, quia contra Philosophum et contra rationem naturalem...

Contra Philosophum, quia, ex [116] intentione loquens *de per se principiis*, dicit quod, sicut principiata sunt alia, sic eorum per se principia [sunt alia] ; et hoc secundum genus, et speciem, et numerum. Et ad propositum expresse dicit : *Horum, quæ sunt in eadem specie, diversa* (supple : *sunt*) *principia, non præcise, sed quia singularium alia est tua materia, et movens, et species, et mea, ratione autem universali eadem.* Ergo ex intentione vult quod materia mea et tua, ut est per se principium meum et tuum, est alia numero. Est autem per se principium ut *quid* est, quia pars substantiæ non potest esse aliquid nisi ut substantia et ut *quid*. Hoc etiam patet ex processu [117] Philosophi. Investigando materiam, dicit eam esse eamdem substantiam toti transmutationi et utrique termino. Sic ergo [MATERIA] EST EADEM IN GENITO ET CORRUPTO. Quo modo non est eadem in duobus simul genitis, quia tunc generatio et corruptio non magis concluderent materiam unam quam simul existentia diversorum. Ergo materia, ut *quid*, si est eadem in aere corrupto et in igne genito ex ipso, ipsa, ut *quid est*, non sic est eadem in aere et igne simul existentibus.

His visis, est [118] quæstio nostra : Utrum materia talis, scilicet habens actum debilem, indeterminatum, et determinabilem, sit fundamentum substantiæ spiritualis cujuslibet creatæ, animæ scilicet et Angeli ?

---

(116) 12. Metaphys. c. 2.

(117) 1. Physic. et 1. de Generat. Text. 82. 24. 51.

(118) De rer. Principio, q. 7. n. 9.

17. An materia non extensa sit fundamentum substantiæ spiritualis creatæ, ergo et animæ.

SUPRA [119] hoc autem sunt duo modi solemnes dicendi. Quorum primus est quod nec in Angelo nec in anima est prædicta materia... Et est [120] alia positio quæ dicit quod necesse est tam animam quam Angelum inniti [121] materiæ fundamento, accipiendo *materiam* non pro illo potentiali quod est *esse nihil* respectu *esse*, sed pro illo potentiali quod habet *esse actu*, quod contra formam distinguitur, ut dictum est, quæ [forma] *est actus* et *habet esse actu*.

Ad cujus positionis evidentiam, ut juxta artem Philosophi accedamus a communibus ad specialia, sunt duodecim conclusiones declarandæ.

Primum igitur ostendo quod : omne *ens* creatum habeat potentiam admixtam, sic. Omne *ens* creatum, in quantum creatum, est ex nihilo, quia creare est de nihilo producere, ut [122] dicit Magister. Sed omne *ens*, citra Primum, secundum se totum est creatum. Ergo EST DE NIHILO, ET EX SE TOTO EST DEFECTIBILE ET ANNIHILABILE. Unde vult Augustinus quod [123] res ideo sunt annihilabiles non quia

(119) Ita D. Thomas. 1. p. quæst. 50. art. 2. Sed quæstio est an, negando materiam esse in spiritibus, nomine materiæ idem intellexerit ac B. Scotus, necne.

(120) De rer. Principio. q. 7. nn. 14. 15. 19. 25. 26.

(121) Ita Alensis. 2. part. 60. memb. 2. et quest. 61. memb. 1. Ita Richardus. in. 2. d. 3. p. 1. a. 1. q. 2. et art. 2. q. 1. et 2. Ita Albertus Magnus. Ita Aureolus apud Capreolus, q. 1. art. 2. Ita D. Bonaventura in 2. d. 3. p. 1. art. 1. q. 2. cujus textus infra habebitur integre in notula 186.

(122) Ut dicit Magister [Petrus Lombardus] in principio, l. 2.

(123) Contra. ep. Fundamenti. cap. 36. et seqq.

ab alio, quia tunc Filius Dei esset annihilabilis, sed quia sunt *de nihilo*, sicut sunt corruptibiles, quia composita ex contrariis, vel habentia contrarietatem aliquo modo. Hoc idem innuit [124] Gregorius : *Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam Auctor omnium regiminis manu retineret.* OMNE IGITUR ESSE CREATUM, IN QUANTUM SURGIT DE NIHILO, IN SUIS INTIMIS HABET POTENTIAM PASSIVAM ADJUNCTAM.

Dependentia ab aliquo, vel quantum ad *esse*, vel quantum ad *fieri*, vel quantum ad *conservari*, necessario includit potentiam passivam admixtam. Actus enim vel potentia activa, cum sit principium aliorum essendi, fiendi et consistendi, ac, per hoc, est ratio quod alia dependeant ab ea, non est ratio vel causa oppositi : quod scilicet ratione talis actualitatis aliud dependeat ab alio. Et hæc omnia patent in Deo qui est actus omnino independens. Sed omnis creatura, *ratione qua est de nihilo*, dependet ab alio, quantum ad *esse*, quantum ad *fieri* et quantum ad *conservari*. ERGO OMNIS CREATURA, IN QUANTUM CREATURA, HABET IN SUIS INTIMIS POTENTIAM PASSIVAM ADMIXTAM...

Secundo, ostendo quod potentia passiva nihil reale addit supra ipsum *ens*, quod est terminus creationis... Ostensum est quod *esse* creatur et, secundum quod creatur, dependet ab alio .Sed tota substantia creatur secundum sua *intima omnia*. Ergo tota substantia, in quantum tota, est dependens... Ergo si omnis creatura, in quantum creatura, a Deo dependet, impossibile est intelligi

(124) Moral. l. 16. c. 16.

non dependens. Dependet autem per potentiam passivam, ut ostendi. Ergo si potentia passiva differt realiter a substantia rei, cum ea quæ taliter differunt, saltem intellectus possit separare, sequitur quod potest intelligi creatura non dependens a Deo. IMO ERIT ACTUS PURUS NON ANNIHILABILIS.

Tertio, ostendo quod ista potentia extenditur, et permiscetur in omni *ente* creato... Omne creatum necessario secundum totam substantiam dependet ad aliud, et sic est compositum ex *essentia* et *esse*, ad minus. Omne autem compositum est resolubile. Ergo omnis substantia, sive *ens* creatum, est annihilabile. Hoc autem non est sine potentia passiva.

Quarto, ostendo quod ista potentia [seu Materia] *differt* in diversis entibus, *secundum quod illa differunt* genere, vel specie, vel numero. Hoc enim jam patet, cum ostensum sit quod potentia passiva est idem re cum substantia. Ergo, sicut entitates differunt, ita et potentiæ [seu materiæ]... Sicut ergo differt *actualitas* [seu *forma*] unius ab actualitate alterius, sic etiam *potentia* a potentia [seu *materia* spiritualis in spiritibus a materia corporali in corporibus].

Quinto, ostendo quod hæc potentia facit compositionem in rebus... Ostensum est [enim] quod omnia, citra Primum Ens, habent actum potentiæ admixtum, quia cadunt ab Actu Primo per admixtionem potentiæ. Tunc sic : Actus *purus* facit simplicitatem. Ergo actus *admixtus* facit compositum...

Procedunt a Deo essentiæ sicut ab unitate numeri, secundum [125] Dionysium. Sicut ergo im-

(125) De Divinis Nomin. c. 13.

possibile est quod aliquis numerus fluat ab unitate quin cadat a simplicitate et includat compositum, sic impossibile est aliquod creatum elongari a Primo et summe Simplici quin cadat in compositionem.

Sexto, ostendo quod hæc compositio, quæ sequitur omne *ens*, in quantum *ens*, non in quantum *tale* est, est indeterminata. Ostensum est quod actus et potentia [seu materia] *non contracta* ad aliquem specialem modum, sunt fundamentum *primum* omnis compositionis. Sed in quolibet genere primum, in quantum primum, maxime est indeterminatum. Ergo hæc compositio maxime est indeterminata.

Septimo, ostendo quod in ista compositione indeterminata, cum aliquo *determinato superaddito* fit in omnibus entibus compositio... Sicut spiritus, in quantum *ens*, per rationem aliquam determinatur, ut patet in Angelo et anima, et sic de aliis ; sic etiam ista compositio determinatur et specificatur per quid *superadditum*. Et sic componitur omne ens spirituale ex ratione sui *indeterminati* et aliquo *superaddito*, ita quod in prima compositionis ratione convéniunt, et in alio differunt, quia illa superaddita est ratio singularis compositionis et entitatis in quolibet *ente*... Item omnia entia habent aliquam concordiam et unitatem *substantiæ* secundum magis et minus, ut omnia entia in *entitate* : homo et equus in sensualitate habent etiam inter se distinctionem. Ergo oportet ut illius communis concordiæ et unitatis sit aliquod fundamentum in ratione *entis compositi*, et illius distinctionis aliquod additamentum, secundum quod omnia entia differunt variis modis. Ergo omnia entia sunt composita

ex aliquo *indeterminato* et composito, in quo conveniunt, et sic est ratio *entis creati*; et ex aliquo *determinato*, in quo vel per quod differunt.

Octavo, ostendo quod illud *indeterminatum*, quod cadit in compositionem cujuslibet *entis* particularis, diversificatur secundum diversitalem actuum [seu formarum vel extensarum vel non extensarum] vel determinationis. Actus ille [seu forma] superadditus huic indeterminato se habet suo modo ad ipsum, sicut forma ad materiam. Forma enim materiæ non respicit eam sub indeterminatione, quam de se habet, sed eam trahit ad se et ad suam actualitatem. Ergo ita INDETERMINATUM DISTINGUITUR SECUNDUM DETERMINATIONEM ACTUUM [SEU FORMARUM].

Nono, ostendo quod, cum compositio ex *indeterminato* et *determinato* sequatur omne *ens* creatum, quod in his quæ sunt de genere substantiæ, illud *indeterminatum* sit vere substantia. Et cum non sit *forma*, oportet quod sit *materia*, ac per hoc, omnia quæ sunt in genere substantiæ, sunt composita ex materia et forma... In genere substantiæ nihil est indeterminatum nisi materia.

Decimo, ostendo quod illud *indeterminatum* in genere substantiæ, quod est substantia, necessario est *materia* a forma realiter distincta. Indeterminatum in genere substantiæ est omnimodæ indeterminationis, cum sit illud per quod substantia est in potentia ad receptionem cujuscumque perfectionis. Sed omnis *forma*, de ratione sua, dicit aliquam determinationem. Ergo, modo relativo et opposito, sicut determinans et indeterminatum, recipit illud. Certum est autem quod ratio unius relativi est opposita respectu alterius, sicut impossibile est quod aliquis sit filius ejus

cujus est pater. Ergo impossibile est quod indeterminatum sit forma.

Undecimo, ostendo quod illa duo *indeterminatum* et *determinatum*, imo et materia et forma in genere substantiæ, habent maximam unitatem in Angelis. Quanto forma actualior, tanto magis se intimat materiæ et unit eam sibi. Sed forma Angeli et animæ rationalis sunt actualissimæ. Ergo omnino sibi uniunt materiam, ac, per hoc, nec in quantitatem prorumpunt, quia virtutis unitivæ sunt, NEC HABENT ALIQUAM FORMAM CORPORALEM, propter quam recedant a simplicitate. Perfectiones quæ sunt in creaturis, sunt communicatæ a Primo sicut ei magis appropinquant essentiâ ; sed, hæc uniens, eas perfectius haberet. Deus autem habet perfectiones attributales unitissime. Ergo quanto res plus sibi appropinquat, tanto et compositiones secundum rationem. Ergo quanto res sibi appropinquat, tanto sua compositio est unitior et indissolubilior.

Duodecimo et ultimo ostendo quod hæc sententia sit conformis doctrinæ Sanctorum... et quod illa alia [opposita] opinio est contraria dictis [eorum].

18. Animam humanam ex materia inextensa et forma spirituali compositam esse dicunt auctoritates Sanctorum.

QUOD enim sit ponere materiam spiritualem, expresse dicit [126] Augustinus. *Non temporali sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et*

(126) Super Genesim. l. 5. cap. 5.

corporalis, de qua fieret quod faciendum esset. Quod etiam in anima specialiter sit materia, sic patet per ipsum. Supponens animam habere materiam, disputando utrum illa materia animæ creationem præcedat tempore, loquens de ipsa anima, ait: [127] *An*, inquam, *ex aliqua re, quæ jam ab illo facta spiritaliter erat, sed anima nondum erat, merito quæri potest.* Quare infra : *Si quiddam* [128] *incommutabile esset anima, nullo modo ejus quasi materiam quærere deberemus. Nunc autem mutabilitas ejus satis indicat eam interim vitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem virtutibus veritatisque doctrina.* Et post [129] pauca : *Sic fortasse potuit anima... habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem.* Et infra : *Si enim infantilem animam jam utique hominis animam nondum cæpisse uti ratione, et tamen eam rationalem dicimus, cur non credatur sic in illa materie de qua facta est anima, quietum fuisse motum etiam sentiendi, sicut in ista infantili quæ jam certe anima est hominis, quietus est adhuc motus ratiocinandi?*

Hujus opinionis fuit expresse quoad animam et Angelum [130] Boetius. *Aliud*, ait, *est essentiæ simplicitate unum, ut Deus ; aliud simplicissimum cognitione unum, ut Angelus et anima, quorum unumquodque est unum conjunctione materiæ et formæ.* Et ponit ibi simile quomodo forma primo informat materiam omnino spiritualem, ut in Angelo ; secundo minus spiritualem, ut in anima ; tertio omnino corporalem ut in corporibus. Sicut radius transiens per tres vitreas fenestras, in prima videtur pura lux, in secunda non tantum, in

(127) Ibid. l. 7. cap. 5. (128) Ibid. l. 7. cap. 6.
(129) Ibid. l. 7. cap. 7. (130) De Unitate et Uno. cap. 2.

tertia parum. Aliud simile : aqua quæ omnino clara est in fonte, minus clara est in rivo, et obscura in palude.

Hujus positionis videtur esse [131] Damascenus, dicens : *Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos ; omne autem comparatum ad Deum, qui solus immaterialis est, grossum et materiale invenitur.*

Hujus opinionis videtur Commentator fuisse qui dicit super Metaphysicam : *Causa potentiæ in rebus, in quibus est potentia, est materia.*

Hujus opinionis videtur Rabbi Moyses qui [132] dicit : *Esse*, inquit, *quod est in potentia ad aliquid, necessario habet materiam, quoniam potentia est in materia.*

Est autem advertendum quod substantiæ spirituales dicuntur aliquando non habere materiam, tum quia EARUM MATERIA NON EST SIMILIS MATERIÆ CORPORALI quæ a Philosophis materia communiter appellatur ; tum quia, ut dicit Boetius [133], forma spiritualis propter suam actualitatem unitur etiam intime materiæ, quæ trahit eam ad se in tantum ut totum appareat ut forma, ut dicit Boetius de radio intrante per primam vitream ; tum quia operatio earum propter talem materiam non impeditur, eo quod materia est quasi absorpta ab actualitate formæ.

Diceretur [134] [sic] quod bene potentia intellectiva est immaterialis. Et etiam anima hoc modo est immaterialis, quia non est immersa materiæ

(131) 2. de fide orthodoxa, cap. 3.

(132) In libro : de Benedicto Deo.

(133) De Unitate et Uno, cap. 1.

(134) Quodlibet. q. 9. n. 8. Conf. De Anima, q. 15.

[corporali], nec a materia totaliter apprehensa. Et hoc declaratur : quia quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur *materiæ corporali*, et minus ei conjungitur, et magis eam sua virtute excedit. ANIMA AUTEM NOSTRA ULTIMA EST IN NOBILITATE FORMARUM. Unde in tantum sua virtute excedit *materiam corporalem*, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat [135] cum *materia corporali*. Et hæc virtus dicitur intellectus.

19. An materia prima (sive pura potentia, juxta D. Thomæ intellectum, sive aliquid entitatis ex se habens non quidem determinæ sed determinabilis, juxta B. Scotum) fiat materia secunda extensa et pars corporis, per contractionem ad solam animam rationalem inextensam.

DICITUR [136] quod in natura humana... nihil est [137] nisi *materia prima* et *anima intellectiva*. Et pro hoc sunt quatuor rationes fundamentales.

---

(135) Materiæ metaphysicæ, seu primo primæ, seu incorporeæ, vide definitionem supra.

(136) Oxon. 4. d. 11. q. 3.

(137) Ad elucidandam hanc opinionem quæ est D. Thomæ (1. p. q. 76. a. 3 et 4), notare est quod, juxta ipsiusmet Angelici placita supra relata, materia prima nihil ex se habet entitatis, sed est pura potentia. Dicit igitur Aquinas hanc materiam primam, reapse pure potentiam, fieri materiam secundam *extensam* ex eo quod est contracta, non per formam extensam, sed per solam formam spiritualem inextensam, videlicet animam rationalem. Sicut rejicit materiam inextensam ab anima spirituali constituenda, ita rejicit a corpore humano materiali constituendo formam extensam et materialem. D. Thomæ thesis igitur est ista : *Materia prima, quæ est pura potentia, fit materia secunda extensa per contractionem ad solam animam rationalem inextensam*. Ex toto Aquinas doctrinam innovavit contra Alensem, Albertum

20. Afferuntur et diluuntur tres priores rationes.

PRIMA est[138] hæc. Unius *entis* est unum *esse*. Unum esse est ab una forma. Ergo unius *entis* est una forma.

Ad rationes ergo pro opinione. Ad primam, concedo primam propositionem, quod unius entis unum est *esse*. Sed secunda [propositio] quod

(138) Oxon. 4. d. 11. q. 3. nn. 25 et 46.

Magnum, Richardum et Bonaventuram, et doctores tum Oxoniensis tum Parisiensis studii. Quapropter de hac materia publica fuit Parisiis disputatio inter Joannem Peckam, ord. min, et Divum Thomam. (Conf. vitam S. Thomæ sub die septima Martii relatam apud Bollandistas, cap. IX.). Sed D. Thoman censuræ et correctioni Parisiensis Episcopi Doctorumque Parisiensis studii sententiam humiliter subjecisse ipse Johannes Peckam testatus est in epistola ad duos cardinales Ecclesiæ Romanæ directa anno 1284. Londini, in palatii Lambeth bibliotheca servatur ista epistola in regesto manuscripto Joannis Peckam sub his litteris : DLXXXIX 3. 27. DXC. 150. In lucem venit 1625 opere D. Trice Martin qui edidit : Regestrum epistolarum fratris Johannis Peckam, archiepiscopi Cantuariensis. DCXXV. Vol III. R. f. 68. Hæc est epistola.

« Reverendo, etc. salutem.

« In progressu visitationis metropoliticæ Lyncolniensis diœcesis nuper per Oxoniense studium facientes transitum, pater sanctissime, intelliximus quasdam opiniones erroneas in literis philosophicis fuisse temerarie, quantum ad aliquas, denuo suscitatas, quas sanctæ memoriæ dominus Robertus prædecessor noster novissimus in progressu consimili, de magistrorum consilio reprobavit. Nolentes autem nostris temporibus errores hujusmodi prosperari, vocato venerabili viro loci ejusdem diœcesano, de ipsius consilio processimus in hunc modum. Ratificantes, videlicet, processum prædecessoris nostri in sermone publico coram clero, ac inhibentes ne aliquid ex tunc aliquam opinionem hujusmodi defensaret, donec canonico ejusdem diœcesani consilio et etiam magistrorum sollicite videremus, utrum in ipsis opinionibus esset aliquis articulus qui pro pace quorumdam posset sine periculo tolerari. Nec de defensione prædictorum errorum implicite vel explicite statum aliquem notavimus vel personam. Quandam autem illarum *opinionem* tetigimus specialiter, eam manifestis rationibus impugnantes, ponentium videlicet : « in homine existere tantummodo formam unam », pro eo quod ex ipsa sequitur nullum corpus sancti totaliter vel partialiter

unum *esse* requirit tantum unam formam, neganda est, accipiendo *esse* uniformiter in majori et minori. Sicut enim *ens* et *unum* dividitur in *simplex* et *compositum*, ita *esse* et *unum esse* distinguitur in *esse tale* et *tale*. Ergo *esse per se unum* non determinat sibi *esse simplex* præcise, sicut nec aliquod divisum determinat sibi præcise alterum dividentium. Isto modo totius compositi est *unum esse*, et tamen includit multa esse partialia, sicut *totum* est unum *ens*, et tamen multas

---

in toto orbe existere, vel in urbe, cum sine unitate formæ generalis aut specialis nullum corpus posset numeraliter esse unum. Alia etiam inconvenientia sequuntur innumera ex hoc ipso. Fuit revera illa opinio fratris Thomæ sanctæ memoriæ de Aquino, sed ipse in his et in aliis hujusmodi dictis suis suam innocentiam Parisius in collegio magistrorum theologiæ humiliter declaravit, subjiciens omnes suas hujusmodi sententias libramini et limæ Parisiensium magistrorum, cujus nos per auditus proprii certitudinem testes sumus. Credentes autem Fratres Prædicatores Oxoniæ commorantes, quod nos opinionem illam a prædecessore nostro qui sui erat ordinis, reprobatam persequeremur in ejusdem ordinis præjudicium, quod non fecimus, Deus novit, contra nos in crastino provocarunt, et consequenter publice se, ut nobis relatum est, satis temere jactitarunt quod illam et alias opiniones fratris Thomæ, volebant contra omnes viventes homines defensare ; et alia quædam dicere sunt ausi, quantum in ipsis fuit, in læsionem non modicam famæ nostræ, nisi nos scutum circumdaret veritatis. Hæc idcirco vobis scribimus, sancte pater, ut si forsitan aliqua de hac materia insonuerint sapientiæ vestræ auribus, facti noveritis infallibilem veritatem ; et ut sacrosancta Romana Ecclesia attendere dignaretur, quod cum doctrina duorum ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur ; cumque doctrina alterius eorundem, objectis et ex parte vilipensis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit ydolis domus Dei, et languore quem prædixit apostolus, pugnantium quæstionum ; quantum inde futuris temporibus poterit Ecclesiæ periculum imminere. Quid enim magis necessarium quam fractis columinis ædificium cadere quam vilipensis auctenticis doctoribus, Augustino et ceteris, fædum venire principem et veritatem succumbere falsitati ? Quod manifestius quam opinionum diversitatem discordias parare animorum et frigescere inter hujusmodi

entitates partiales habet. Nescio enim istam fictionem quod *esse* [existentiæ] est quid superveniens *essentiæ* non compositum, si essentia est composita. Hoc modo *esse* totius compositi includit *esse* omnium partium, et includit multa *esse* partialia multarum partium vel formarum, sicut totum *ens* ex multis formis includit illas actualitates partiales.

Si tamen omnino fiat vis in verbo, concedo quod formale *esse* totius compositi est principaliter per

---

caritatem ? Istud igitur Dei negotium, reverende pater, vestræ providentiæ una cum ecclesiæ nostræ negotiis humiliter commendamus ; obnixius exorantes, ut cum opportunitatem dederit Ille qui omnia moderatur, dignemini ad ista manum extendere ob Dei gloriam et honorem, et protectionis vestræ clementia nos et ecclesiæ nostræ negotia habere pro Christi reverentia favorabiliter commendata.

» Ceterum quoddam magni ponderis ecclesiæ nostræ negotium reverentiæ vestræ secretius exponendum injuximus magistro Willelmo exhibitore præsentium, quo intellecto, dignemini nobis consilium et auxilium impendere ad Dei gloriam et honorem. Scriptum apud Lydinton, cal. Januarii, anno Domini MCCLXXXIIII.

» Sub ista forma scribetur cardinalibus, Matheo, Ordenio, et Geronimo cardinalibus. »

Jam anno 1276, Roberbus Kilwardby, ord. Præd. archiepiscopus Cantuariensis, doctrinam D. Thomæ supra citatam damnaverat. Et similiter sententiavit ejus successor Joannes Peckam, unacum patribus concilii provincialis Londini anno 1286 coadunato.

« Primus articulus est, quod corpus Christi mortuum nullam habuit formam substantialem, eamdem quam habuit vivum. Secundus est, quod in morte fuit introducta nova forma substantialis et nova species, vel natura, quamvis non nova assumptione vel unione Verbo copulata, ex quo sequitur quod Filius Dei non fuerit tantum homo, sed alterius speciei. — Tertius est, quod in illam formam, vel naturam de novo introductam per mortem facta fuisset transubstantiatio panis, virtute verborum sacramentalium, scilicet : *Hoc est corpus meum*, si in triduo mortis fuisset facta consecratio.. Quintus est, identitatem fuisse numeralem corporis Christi mortui cum ejus corpore vivo tantummodo propter identitatem materiæ et dimensionum interminatarum et habitudinis ipsarum ad animam intellectivam quæ immortalis est. Esse

unam formam. Et illa forma est quâ totum compositum est *hoc ens* ; ista autem est ultima adveniens omnibus præcedentibus. Et, hoc modo, totum compositum dividitur in duas partes essentiales, in actum proprium, scilicet *ultimam formam*, qua est illud quod est ; et propriam potentiam illius actus, quæ includit *materiam primam* cum omnibus formis præcedentibus. Et, isto modo, concedo quod *esse* illud totale est completive ab una forma, quæ dat *toti* illud quod est. Sed ex hoc

---

insuper identitatem numeralem corporis vivi et mortui ratione existentiæ utriusque in eadem hypostasi Verbi. Sextus est, corpus cujuscumque sancti vel hominis mortuum, antequam sit per putrefactionem mutatum in auras vel elementa, non esse idem numero cum corpore ejus vivo nisi secundum quid, scilicet ratione materiæ communis, sicut sunt unum quæ invicem transmutantur, ut caro et vermis ; et ratione accidentis communis, scilicet quantitatis ; simpliciter autem esse diversum corpus mortuum a vivo, specie et numero... — Octavus est, quod in homine est tantum una forma scilicet anima rationalis et nulla alia forma substantialis ; ex qua opinione sequi videntur omnes hæreses supradictæ. » (Collectio Judiciorum. Tom. I. pp. 237-238.) Atqui Joannes Peckamus « pietate atque doctrina B. Bonaventuram, sub quo magistro didicit, imitatus ita expressit ut in plerisque eumdem diceres. » (In supplem Bibl. Bellarminæ, p. 450, col. 1. Edit. Venet, 1728.)

Doctrinam Joannis Peckami sustinet B. Scotus : « Neuter modus tenens conclusionem negativam hanc : quod in corpore Christi non est alia forma substantialis quam intellectiva, salvat sufficienter veritatem Eucharistiæ, sed nec salvat sufficienter unitatem rei contentæ in Eucharistia, scilicet unitatem corporis Christi, quia sicut in existentia naturali, ita et in Eucharistia ERAT IDEM CORPUS MORTUUM ET VIVUM. Quod probatur per multas auctoritates... Ambrosii, Leonis Papæ, Augustini, Gregorii, Innocentii, Hieronymi. » (Oxon. 4. d. 11. q. 3. n. 31.). — « Ergo dico quod corpus Christi per se includit *materiam* et, ad minus, *formam unam mixti* priorem intellectivâ. Et per istam formam est in actu partiali, et est proximum receptivum animæ intellectivæ, licet non sit per illam in generatione corporis, ut corpus est genus, nisi per reductionem. Et in istud compositum, quod tamen per se est pars hominis, fit per se conversio panis [in Eucharistia] ; quia [conversio est] totius in totum et partium in partes.

non sequitur quod : in *toto* includatur præcise una forma ; vel quin in toto includantur plures formæ, non tanquam specifice constituentes illud compositum, sed tanquam quædam inclusa in potentiali istius compositi.

Secunda [139] ratio ex differentia formæ accidentalis ad formam substantialem sumitur. Forma enim *substantialis* dat esse *simpliciter* ; *accidentalis* autem secundum *quid*. Ex hac sequitur alia differentia, quod forma accidentalis advenit *enti* sim-

---

Et, per consequens, hæc forma est formalis terminus conversionis [substantiæ panis], sive forma termini conversionis.

« Hæc autem [*forma mixti, seu corporeitatis*], manet eadem, sive anima uniatur illi, sive non uniatur, quia hæc prior est naturaliter (saltem in informando) ipsa animâ. Et in triduo [mortis Christi] mansit, anima non manente ibi. Et in triduo fuisset eadem res hujus Sacramenti, si Sacramentum tunc mansisset, quia in illo triduo forma corporeitatis non fuit separata a materia sua in Christo, et, per consequens, nec [fuisset] separata a materia sua in Eucharistia. Sicut enim idem numero fuit res ista secundum se in existentia naturali, ita etiam idem compositum numero (quod est terminus conversionis primus) mansisset semper in Eucharistia. » (Oxon. 4. d. 11. q. 3. n. 57.)

Testante Cardinali Zigliara (*De mente Concilii Viennensis, pars altera, cap. 3. p. 26.*) : « Mens Concilii [Viennensis] fuit - non damnare directe dualismum animarum in homine [contra Joannem Peckamum et contra omnes Scholæ principes, uno D. Thoma excepto], sed definire naturam unionis animæ humanæ cum corpore » contra Petrum de Oliva, ut videbitur infra. Notandum est tamen quod Zigliara non ad rectam tramitem vocabulo : *dualismo animarum in homine*, usus est. Juxta planum intellectum Peckami et Magistrorum tenentium formam corporeitatis, seu formam mixti, esse in homine, ista forma corporeitatis nullo pacto potest denominari *anima*. Anima non est nisi principium operationum vitalium ; ergo principium vitæ. Forma, e contra, corporeitatis nihil vitæ causa est in homine. Minime ergo et quam minime dualismum animarum in homine Scholastici admiserunt qui posuere materiam primam fieri *extensam* in homine et corporalem, non jam per animam intellectualem *inextensam* sed bene per aliam formam *extensam*, seu *corporeitatis*. (Editor).

(139) Oxon. 4. d. 11. q. 3. nn. 26 et 50.

pliciter, substantialis autem *enti* tantum in potentia. Tertia differentia est, quod substantiæ est generatio simpliciter, quia de *potentia* simpliciter ad *esse* simpliciter; accidentis autem secundum *quid*. Sed si forma substantialis posset sequi aliam substantialem in eodem, istæ differentiæ non salvarentur. Nam illa secunda non daret esse simpliciter, quia adveniret *enti* in *actu* et esset generatio secundum *quid*.

Secundum responsum est, quia æquivocatur de ly *simpliciter*. Et quidem pro primo *dare esse*, nec omni, nec soli formæ substantiali convenit *dare esse simpliciter*, quin, si primo adveniret quantitas materiæ, posset dare sibi [materiæ primæ] *esse* formale primum, [scilicet *esse* materiæ extensæ], licet non [daret *esse*] primum recedens a *non esse*. Et forma aliqua substantialis potest advenire secundo et tertio. Sed, distinguendo *esse simpliciter* contra [*esse*] *secundum quid*, sicut *primum naturaliter* contra *secundum naturaliter*, sic omnis forma *substantialis* dat *esse simpliciter*, et [forma] *accidentalis*, [dat esse] *non simpliciter*, sed *secundum quid*. Non ergo quæras si primo vel secundo adveniat ista forma alicui; sed, quandocumque adveniat, TALEM ACTUM NATA EST TRIBUÈRE QUALIS FORMA EST.

Tertia [140] ratio sumitur ex prædicatione. Quia, quando a diversis formis accipitur prædicatio, vel est prædicatio *per accidens*, utpote si formæ non sunt *per se* ordinatæ, ut homo est albus; vel si formæ sint *per se* ordinatæ, est prædicatio *per se* secundo modo, ut superficiatum est coloratum. Ergo, si genus accipitur ab una forma, et

(140) Oxon. 4. d. 11. q. 3. nn. 27 et 52.

species accipitur ab alia, quod oportet dicere ponendo plures formas in homine, sequitur prædicatio alicujus generis de homine non erit prædicatio *per se* primo modo.

Ad tertium, de prædicatione, dico quod prima facie non videtur nisi quod prædicatum acceptum a forma posteriori non dicatur *per se* de eo quod accipitur a forma priori, sicut hoc non est *per se* : Homo est albus, vel superficies est colorata. Et per hoc non potest plus haberi nisi quod hæc non est per se : animal est homo.

21. Affertur et refellitur ratio quarta.

Quarta [141] ratio potest fieri, et plus valet omnibus præcedentibus. Pluralitas non est ponenda sine necessitate.

Sed non est necessarium ponere illas plures formas, [scilicet formam *extensam* per quam contracta materia prima fit materia secunda *extensa*, præter formam spiritualem animæ per quam contracta materia prima fit, in anima spirituali, materia secunda *non extensa*, et spiritualis], quia perfectior continet in se imperfectiorem virtualiter, sicut tetragonum trigonum. Ergo superfluum est ponere illam aliam distinctam ab ista perfectiori continente illam...

Ipsa enim eadem anima, et constituit in *esse* hominis, et [in *esse*] animalis, et [in *esse*] corporis, et [in *esse*] substantiæ, et hoc sine distinctione reali formæ et formæ, sed *propter continentiam virtualem formæ perfectioris*. Et, sicut potest aliquid primo agere per animam ut dat *esse* cor-

(141) Oxon. 4. d. 11. q. 3. nn. 27 et 54-57.

poreum, licet non agat eamdem actionem per animam ut dat *esse* intellectivum, ita potest terminare actionem sub tali ratione, licet non sub tali.

Ad quartum, dico quod habet evidentiam bonam contra secundam opinionem improbatam [Henrici]. Frustra enim poneretur corporeitas alia ab intellectiva [anima] si ipsa [intellectiva] includat vegetativam et sensitivam, et sensitiva et vegetativa includant corporeitatem. Sed, secundum aliam viam, est facilis responsio. Hic enim est necessitas ponendi plura. Et quæ ? Illa certe quæ est ratio universaliter distinguendi hoc ab illo, scilicet contradictio quæ est immediata ratio distinguendi plura sub *ente*, utpote si hoc et illud recipiant contradictionem in essendo; quia, si hoc est et illud non est, non sunt idem *ens* in essendo.

Sic, in proposito, forma animæ non manente, corpus manet. Et ideo UNIVERSALITER IN QUOLIBET ANIMATO, NECESSE EST PONERE ILLAM FORMAM [EXTENSAM CORPOREITATIS] QUA CORPUS EST CORPUS, ALIAM AB ILLA QUA EST ANIMATUM. Non autem loquor de illa qua est corpus, hoc est individuum corporis, quod est genus. Nam quodcumque individuum sua formâ taliter est corpus, ut corpus est genus et habens corporeitatem. Sed loquor de corpore, ut est altera pars compositi [humani]. Per hoc enim non est individuum, nec species in genere corporis, nec in genere substantiæ quod est superius, sed tantummodo per reductionem. Unde corpus quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet, per consequens, formam quâ est corpus isto modo, et non habet animam. Et ita illa forma [extensa corporeitatis] necessario est alia ab anima. Sed non est aliquod individuum sub genere corporis,

nisi tantum *per reductionem*, ut pars, sicut nec anima separata est per se inferius ad substantiam, sed tantum *per reductionem*.

Contra hoc. *Dispositio necessaria* vel necessitans non manet absque illo ad quod disponit necessario. Sed forma mixtionis, [seu corporeitatis], est dispositio necessaria ad animam. Ergo.

Et confirmatur specialiter in proposito, quia [anima] intellectiva, cum sit immortalis, non necessario separatur a materia nisi quia aliqua forma substantialis (quam requirit ut dispositionem necessariam) separatur. Ipsa enim secundum se non habet in materia aliquid repugnans. Sed illa necessario requisita non potest poni nisi forma mixtionis [seu corporeitatis]. Ergo *intellectiva* [*anima*] *sine illa* [*forma corporeitatis*] *non potest esse*, nec separatur illa stante.

Respondeo. Aliquæ qualitates consequuntur formam mixtionis, et in aliquo gradu sunt necessariæ ad hoc ut intellectiva maneat; quia, quidquid est necessarium ad dispositionem, est etiam necessarium ad formam ad quam disponit. Sed bene possunt qualitates esse necessariæ simpliciter ad intellectivam [animam], ut informantem, et hoc in gradu perfectiori quam necessario requiratur ad formam [materialem corporis] mixti. Possibile enim est formam perfectiorem requirere illud quod imperfectior [forma materialis] requirit. Et non tantum secundum gradum æqualem, sed secundum gradum perfectiorem. Corruptis ergo illis dispositionibus in gradu illo in quo necessario requiruntur ad intellectivam [animam], non manet intellectiva, et tamen illa alia forma [corporalis] disponens ad eam, potest manere, quia non sunt corruptæ secundum gradum necessarium ad illam formam [corporalem]. Sed illa alia [forma corpo-

ralis], etiam non manet in esse perfecto et quieto, quia qualitates consequentes eam sunt corruptæ secundum gradum secundum quem consequuntur eam in esse perfecto et quieto. Et ideo nullum corpus animabile habet simpliciter esse perfectum et quietum, recedente anima. Imo statim est in continua tendendia ad resolutionem sui in elementa.

Ad formam ergo argumenti, dico quod illa forma [corporeitatis] non est dispositio necessaria vel necessitans ad intellectivam [animam]. Et, LICET STATIM SEQUATUR EAM INTELLECTIVA [ANIMA] IN GENERATIONE, hoc non est propter necessitatem inter eas, sed quia *agens* superius habet *passum* proportionatum compositum, quia [istud] ex materia et forma mixtionis [constat]. Et, quando habet passum proportionatum compositum, statim inducit in illud illam formam cujus est capax.

Et quod etiam additur in confirmatione : quod anima intellectiva non habet in materia repugnantiam, dico quod nulla est forma substantialis informans materiam quin illam consequantur, vel [quin] illa requirat qualitates consequentes, et in certo gradu, in quo si non maneat, nec forma illa informabit materiam. Licet ergo intellectiva [anima] non habeat propriam repugnantiam ad aliquam formam naturalem, tamen, informando materiam, requirit qualitates aliquas et [eas requirit] in gradu aliquo perfecto, in quo si non maneant, ipsa non informabit materiam. Illæ autem sunt qualitates consequentes formam priorem, sed non necessario requisitæ ad *esse* formæ prioris in tanto gradu, in quanto requiruntur ad *esse* intellectivæ in materia.

Istud patet in exemplo. Quia ad animationem ab intellectiva requiruntur cor et hepar... cerebrum... et sic de singulis partibus organicis. Tali autem dispositione cessante, potest adhuc manere qualitas aliqua quæ stat cum forma mixti [seu corporeitatis], licet non illa quæ requiritur ad *esse* et *operationem* intellectivæ in materia.

22. Quod, negata forma corporeitatis extensa, qua scilicet materia prima fit materia propinqua extensa, non potest dici quod homo generet hominem.

NATURA [142] IN SUA OPERATIONE INTENDIT VIVUM. Intentio naturæ est secundum intentionem principalis moventis in natura, cui productum simul assimilatur. Sed virtus principalis, movens agentia naturalia, est virtus vitalis, scilicet virtus Intelligentiæ quæ, mediante orbe, est principalis in agendo naturalia. Ergo NATURA TOTA IN SUA UNIVERSALITATE ACCEPTA INTENDIT COMPOSITUM VIVUM. Corpora simplicia, in quantum talia, non sunt apta ad vitam. Ergo composita, in quantum composita, sunt apta ad vitam. Sed ostensum est quod natura nihil producit nisi compositum. Ergo omnis effectus naturæ habet aliquo modo aptitudinem et aspectum ad vitam. Illa quæ sunt in eadem recta linea, omnia habent aspectum ad ultimum et completum illius lineæ, et aliquo modo habent aspectum ad illas perfectiones. Sed omnia quæ a natura producuntur, sunt in linea recta cum homine, et propter ipsum generantur. Ergo, cum homo sit vivens, omnia producta a natura habent aliquo modo aspectum ad susceptionem vitæ.

(142) De rer. Principio. q. 10. n. 17.

In operibus ordinatis videmus quod natura et ars semper incipiunt ab imperfecto illius generis, cujus perfectionem quærunt. Ergo NUNQUAM NATURA GENERAT ALIQUOD VIVUM NISI EX VIVO ALIQUO MODO, LICET IMPERFECTO.

Homo [143] hominem generans, non acquirit *esse* formæ in se, nec ut est in composito, sive in materia, nisi formando et disponendo corpus, quo disposito, AGENS SUPERNATURALE INFUNDIT ANIMAM EX CREATIONE. Nullum enim agens naturale habet potentiam super formam nisi quatenus illa forma est in potentia materiæ de qua educitur.

Ex quo patet quod homo non generat hominem illo modo quo alia agentia generant, sicut dixi. Unde quoad actionem quâ homini acquiritur *esse* humanum, quod principaliter est ab anima sua, generatio scilicet hominis potest dici supernaturalis quodam modo, ET MAGIS QUAM NATURALIS. Imo potius creatio quam generatio, et DIVINA OPERATIO QUAM HUMANA GENERATIO. Sed, quia homo materiam disponit, et administrat, et transmutat, non solum formam corrumpendo quæ præexistit (sicut positores unitatis formarum dicunt, qui vere non possunt dicere quod homo generet hominem, nec *simpliciter*, nec *secundum quid*, quia substantiam primæ materiæ non generat), sed etiam generat et educit formam mixti et complexionati, et educit de materia, quæ vere est de integritate hominis. Ideo dicitur isto modo hominem generare, quod non faceret si non esset in homine nisi una forma, scilicet rationalis anima. Et hunc modum et nullum alium requi-

(143) De rer. Principio, q. 10. nn. 10 et 11.

rit dignitas humanæ naturæ, in quo debet compleri actio totius naturæ auxilio Agentis Supernaturalis, ut, sicut quantum ad substantiam, HOMO EST MEDIUM, HOC EST HORIZON ET CONFINIUM NATURALIUM ET SUPERNATURALIUM, medium inter illa, in natura, substantia et *esse*, continens substantiam spiritualem, et corporalem et corruptibilem in unitate naturæ et substantiæ, sic est medium eorum, quemadmodum productionis, ut scilicet ab agenti, naturali et supernaturali producatur.

[Nunc], supposito [144] quod anima rationalis sit composita ex materia [spirituali] et forma, [et quod corpus humanum sit compositum ex materia extensa et forma corporali], utrum *vere* et *essentialiter* faciat unum cum corpore ?

23 Utrum ex anima et corpore fiat unum per se, etiam in sententia eorum qui in eadem ponunt materiam inextensam.

CIRCA [hoc] [145] est sic procedendum. — Primo, intelligendi sunt modi qui videntur deficere circa modum unionis animæ ad corpus. — Secundo ex illarum improbatione concedendus est modus quo unitur anima rationalis corpori. — Tertio, est ostendendum quod nulla forma ita vere formaliter et intime unitur suæ materiæ sicut anima rationalis corpori. — Quarto, quod ex modo istius unionis sequitur quod homo magis fuit homo in statu naturæ conditæ quam in statu naturæ lapsæ et erit magis [unus] in statu gloriæ post resurrectionem quam in aliquo [statu actuali] de mundo.

(144) De rer. Principio, q. 9. n. 1.

(145) De rer. Principio, q. 9. n. 14.

24. Variæ Philosophorum opiniones circa unionem animæ cum corporæ recitantur et diluuntur.

CIRCA primum sciendum quod, circa unionem hujus animæ rationalis et corporis, invenitur Aristotelem, Averroem et Platonem, secundum doctrinam Sanctorum, turpiter defecisse.

Doctrina Aristotelis ponit, secundum quod eam ex ponit [146] Commentator suus, quod homo est homo per animam sensitivam nobiliorem aliis, eductam de potentia materiæ ; et quod intellectiva non unitur nobis sicut *forma*, sed sicut *motor*, in quantum a phantasmatibus accipit species intelligibiles, per quas ipse format actum intelligendi...

In eumdem errorem lapsus est Plato, quantum ad modum unionis intellectus ad nos, sed differenter. Plato enim posuit quod homo est ipse intellectus per se subsistens, non corpus, nec habens per corpus processum, sed utens corpore sicut nauta navi...

Averroes non dixit vires sensitivas esse in anima rationali, sed dixit quod sunt vires alicujus formæ sensitivæ nobilis eductæ de potentia materiæ, quæ sensitiva est forma corporis, reponens hominem in specie. Posuit vero animam intellectivam secundum substantiam a corpore separatam, et [posuit eam] conjungi homini per communicationem suæ operationis, per phantasmata scilicet ex natura in virtute sensitiva, quæ sunt intellectibilia in potentia, ita quod intellectus, separatus ab illis, abstrahit species intelligibiles. Et sic, per illam speciem intelligibilem, intellectus conjun-

(146) De Anima. 3. com. 4 et 5.

gitur corpori humano quodammodo, ac per hoc dicitur intelligere. Aristoteles autem, secundum commentatoris expositionem, hujus fuit opinionis.

Positio autem Platonis falsa apparet ex [tribus].

Primo quidem, quia homo ad considerationem Naturalis spectat... Definitio autem rei naturalis continet materiam... Ergo corpus necessario cadit in definitionem hominis. Quidquid autem cadit in definitionem alicujus, est de ejus essentia et integritate. Non ergo potest esse verum quod anima rationalis sola sit homo. Secundo, quia experimur actiones sentiendi in nobis et a nobis esse. Non enim possunt esse intellectus separati cum non possint fieri nisi per organum quo caret intellectus separatus. Patet tertio falsitas ex parte corporis, quia tunc corpus humanum esset ignobilius quam corpus asini, quod similiter perficitur anima sensitiva seu forma.

Patet etiam falsitas positionis Averrois et Aristotelis (si tamen ita intellexerit ut exponit eum Commentator); quia, sicut se habent colores ad actum videndi, et non aliter, sic se habent phantasmata ad actum intelligendi... Non autem quia virtus visiva abstrahit species visibiles a coloribus, vel corporibus coloratis, non, inquam, propterea ipsi reales colores aut corpora colorata participant actum videndi; alioquin verum est quod paries coloratus videt. Ergo, secundum Averroem, homo non potest communicare cum intellectu separato, in actu intelligendi, si solum haberet in se phantasma a quibus abstrahuntur species intelligibiles; imo si haberet species intelligibiles, nisi habeat aliquid, tanquam formam, quo species illas, seu res per species, intelligat...

25. Exponitur et refellitur sententia Petri de Oliva.

Est [147] aliorum opinio [148] dicentium quod in anima humana Vegetativum, Sensitivum et Intellectivum sunt tres partes substantiales unius animæ in eadem materia spirituali, seu in eodem supposito rationalis animæ unitæ. Talis ergo anima, habens tres partes in uno supposito rationalis animæ, QUANTUM AD PARTEM SUAM VEGETATIVAM ET SENSITIVAM, unitur substantialiter et formaliter corpori; QUANTUM VERO AD PARTEM INTELLECTIVAM, unitur corpori unione

147) De rer. Principio, q. 9. n. 16.

148) Hic B. Scotus sententiam refert Fr. Petri de Oliva, ord. Minor qui Parisiis anno 1283 talia dixerat: « Dico: quod *pars animæ intellectiva non unitur corpori ut forma*, quamvis uniatur ei substantialiter. Ibi etiam dico: quod anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est hoc per omnes partes suæ essentiæ: utpote non per materiam inextensam, seu per partem materialem, nec per partem intellectivam, sed solum per partem ejus sensitivam. » (Collectio Judiciorum de novis erroribus. Tom. I. p. 228).

« Anno Domini 1283 Minister generalis [Bonagratia de Bononia], juxta definitionem Argentinensis Capituli, visitando Parisiis venit et omnia quæ in doctrina fratris Petri [de Oliva] male sonare videbantur, recoligens, ipsa determinanda et examinanda exposuit fratribus Draconi, ministro Franciæ, Johanni Garav, Simoni de Hensi, Arlotho de Præto, sacræ Theologiæ magistris, necnon fratribus Richardo de Mediavilla, Ægidio de Bensa et Johanni de Murro, Parisiis Bacchallariis, qui super his matura deliberatione præhabita, quædam tanquam periculosa et male sonantia reprobarunt. » (Chronica XXIV Generalium Ministrorum, ad ann. 1283.) Dictum Petri de Oliva septem franciscales Doctores sic notarunt communiter: « **Error periculosus notabiliter.** »

Quam reprobationem sub eorum sigillis universis fratribus per litteras transmiserunt, quæ septem sigillorum littera fuit dicta. Cum qua littera dictus Generalis venit Avenionem ut ibi dictæ doctrinæ compesceret quoad illos reprobatos articulos sectatores. (Chronica XXIV Generalium, ad ann. 1282.)

Et huic debuit F. Petrus de Oliva subscribere quam septem Doctores stabiliverunt propositioni: « Quod anima *rationalis*

consubstantiali, non formali ; unione intima et fortissima, sed non immediata ; unione ordinatissima, sed non secundum habitudinem æquiparantiæ, sed inæqualitatis ; — unione quidem consubstantiali, quia corpus, ex una parte, et anima humana, ex alia, cujus tres partes sunt partes substantiales unius *cutis*, scilicet hominis. Et impossibile est aliquam substantiam constitui ex iis, quæ sibi invicem non substantialiter uniuntur. Ergo, cum intellectiva sit pars substantialis hominis, oportet quod corpori substantialiter uniatur. Nam pars intellectiva corpori, non alicui materiæ corporali, uniri potest.

[Hæc opinio][149] dicit prædicta tria. [Vegetativum, Sensitivum, Intellectivum], se habere ad animam sicut partes formales unam animam integrantes. Dicit autem quod illæ tres partes innituntur uni *materiæ spirituali*, in qua simul sunt communicatæ. Et salvat totius humanæ animæ immortalitatem.

---

est *per se* et *essentialiter* forma *corporis humani*. Nec tamen propter hoc sequitur quod non sit libera, vel quod sit extensa, vel mortalis ; vel quod det corpori *esse* immortale ; et e contrarium est error. » (Collectio Judiciorum de novis erroribus. Tom. I. p. 270.)

Doctrinam Petri de Oliva his verbis, anno 1311, Concilium Viennense damnavit : « Doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animæ *rationalis*, sive *intellectivæ*, vere ac per se humani corporis non sit forma ; velut erroneam ac veritati Catholicæ inimicam Fidei, prædicto sacro approbante Concilio, reprobamus ; definientes ut cunctis nota sit Fidei sinceræ veritas, ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quidam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima *rationalis*, seu *intellectiva*, non *sit forma corporis humani per se et essentialiter*, tanquam hæreticus sit censendus. » (Collectio Judiciorum de novis erroribus, Tom. I. page 176.) Verbis et forma ipsiusmet B. Scoti Concilium Viennense usum fuisse notare nobis non videtur inutile. (Editor.)

(149) De rer. Principio, q. 11. n. 6.

Unitur autem hujusmodi anima humana corpori per Vegetativum et Sensitivum, *formaliter* et *intime*, per Intellectivum vero *intime*, sed nullo modo *formaliter*.

Quod [150] quidem probatur, quia omnis forma communicat suæ materiæ *actualitatem* suam, et suum actum *essendi*, et suam *operationem*. Quod ex hoc patet quia forma accidentalis (de qua ostendi quod minus intimatur materiæ suæ seu subjecto, quam forma substantialis materiæ suæ), ipsa tamen denominat suam materiam. Ergo multo magis forma substantialis (quantum ad perfectiones suas) et actus suam materiam denominat. Ergo corpus, cui formaliter uniter pars intellectiva, participabit formaliter omnia quæ dicuntur de parte intellectiva. Et dicetur quod : corpus intelligit, corpus est liberum. Ulterius dicetur : corpus videt, sentit. Quæ omnia sunt falsa. Ergo falsum quod pars *intellectiva* sit ejus forma. Tales enim actus non possunt competere nisi materiæ simplici, spirituali et intelligibili, ingenerabili et incorruptibili.

Quod [151] autem hæc positio veritati fidei cum fundamentis circa unitatem Christi contradicat, et veritati rationis, quantum ad ultimam ejus partem, [ostendendum est].

Dico [152] quod ex ista positione sequantur inconvenientia, (cum dicit [ea] vitare), dicendo quod intellectiva non sit forma. Quod patet, primo, accipiendo illud quod dicit : *sensitivam esse formam corporis*. Si enim omnis forma communicat actu

(150) De rer. Principio. q. 9. n. 16.

(151) De rer. Principio, q. 11. n. 6.

(152) De rer. Principio, q. 9. nn. 47 et 48.

actualitatem suam et operationem materiæ, ergo, cum sensitiva sit indivisibilis, simplex, immortalis, sequitur quod corpus humanum sit simplex, indivisibile, et immortale, et incorruptibile, quod tamen est falsum. Aut ergo, sicut arguis ex parte intellectivæ, sensitiva non est forma corporis ; aut, si est, prædicta communicabit.

[Insuper], communicatio fit propter *unionem*, et non propter *inhærentiam formæ*. Ergo, si [pars *intellectiva*] unitur, et intime, ut dicis, quamvis non sit forma corporis, omnia illa communicabit corpori.

Ex parte *spiritualis materiæ*, sequuntur aliqua magna inconvenientia. Nam, si intellectiva non uniatur materiæ sensibili, ut forma, sola *materia spiritualis* erit libera, intelligens et volens.

Nec valet, si dicas quod materia spiritualis, per suam nobilitatem, ad tales actus altos attingeret. Quia in materia est duplex genus nobilitatis : unum in genere *entis*, utpote quia spiritualis et non corporalis, et secundum hanc non potest ad tales actus pertingere. Quod expresse patet in materia cœli, quia non est in potentia ad formam vitæ, ad quam est in potentia materia mixtorum. Sicut enim ait [153] Damascenus : *Nullus in eam opinionem veniat ut cælos, aut sidera animata esse existimet. Anima quippe ac sensu carent.* Forma autem quæ est principium vitæ, nobilior est omni alia quæ non est principium vitæ. Aliud est genus nobilitatis per aspectum ad receptionem formarum. Et, secundum hoc, materia, quæ est ignobilior secundum primum modum, est nobilior secundum istum modum. Et, per consequens, actus

(153) 2. lib. Orthodoxæ fidei. cap. 6.

nobiliores ei communicari possunt. Et in isto modo materia corruptibilis in corpore humano est altissima, et nobilissima, et dignissima, et ad actus altissimos, ut est in composito, apta. Et hoc est, quod dicit [154] Avicenna : *Complexio, quo,* inquit, *magis accesserit ad medium complexionatum, aptius fiet ad recipiendum augmentum perfectionis vitæ. Cum vero temperatissimum fuerit, ita ut contraria æqualia sint in eo, et æqualiter operentur, coaptabitur perfectioni vitæ rationabilis.*

Si dicas [155] quod [anima] est pars aliqua substantialis, sine qua res non potest esse nec intelligi, ut homo sine capite vel corde, propter suam principalitatem in materia hominis ; non valet. Quia, quod homo non possit intelligi sine his partibus, hoc est, quia cor et caput habent principalitatem in materia hominis, ut est materia. Vel reducitur ad essentiam materiæ hominis, ac per hoc non potest intelligi homo sine iis, sicut nec sine sua materia. A simili dico : quod homo non possit intelligi sine intellectu, hoc non est quia intellectus tota animâ humana sit dignior, sed quia est vere forma hominis per se, vel per aliud, sicut caput vere est materia, saltem partialis, respectu formæ hominis.

Materia, in quantum materia, habet aspectum ad formam. Ergo talis materia in quantum *talis*, necessario habet aspectum ad formam, in quantum *talis forma.* Nunc, secundum Damascenum, Richardum et Augustinum, ut patet supra, CORPUS HUMANUM EST MATERIA HOMINIS. Ergo habet aspectum ad formam, ut est *talis forma.* Habet

(154) 6. Natural. p. 4. c. 5.

(155) De rer. Principio, q. 9. nn. 36 et 37.

autem aspectum ad animam, et hoc, non in quantum anima, quia tunc haberet aspectum ad omnem animam indifferenter; sed ad animam ut est *talis*. Talis autem solum est triplex, scilicet, *vegetativa*, *sensitiva* et *intellectiva*. Habet ergo aspectum corpus humanum ad animam, ut est ejus forma in quantum *sensitiva*, vel *vegetativa*, vel *intellectiva*. Non in quantum *vegetativa*, vel *sensitiva* propter duo. Primo, quia talis materia habet aspectum ad talem formam, ut dat sibi tale *esse*. Vegetativum autem et Sensitivum non dant *esse* humanum, alioquin potest homo intelligi absque Intellectivo. Secundo, quia tunc corpus humanum haberet aspectum ad omnem *sensitivam* et *vegetativam*. Ergo oportet necessario dicere, quod CORPUS HUMANUM RESPICIT ANIMAM, UT EST EJUS FORMA IN QUANTUM INTELLECTIVA.

Qui [156] ponit quod [Sensitivum] est *alia pars formalis substantialis* [animæ], necessario ponit quod sit alia substantia simplex ab *Intellectiva*, quamvis constituant tertium. Et ponit quod est alia forma, et, eodem modo, quod est *alia anima*. Et hoc aperte patet, quia, in composito ubi sunt *multæ formæ*, si quælibet esset anima, sicut dicimus quod illud est compositum ex pluribus formis consubstantialibus, quia illæ formæ sunt in suis naturis distinctæ (quamvis tertium constituant), sic diceremus quod est compositum ex *pluribus animabus*.

Si autem diceremus quod *in uno individuo nihil est nisi una forma* quæ perficit in omnibus gradibus, si illa sit anima sicut natura formalis, non est re distincta in ea. Sicut dicimus quod illud

(156) De rer. Principio. q. 11. nn. 7. 8 et 9.

non est ex pluribus formis compositum, sic non diceremus quod esset compositum ex *pluribus animabus*.

Nunc autem qui ponit quod prædicta tria sunt potentiæ unius animæ et unius formæ simplicis, non ex tribus partibus formalibus constitutæ, non dicit quod Vegetativum, Sensitivum et Intellectivum dentur ab una anima per tres formas, sive per tres partes formales ; sed dantur ab una anima, et ab una forma NON HABENT IN SE DISTINCTIONEM [157] REALEM PARTIUM FORMALIUM, SED SOLUM VIRTUTE.

Tu autem qui dicis quod *esse* Vegetativum, Sensitivum et Intellectivum dantur a tribus partibus formalibus RE DISTINCTIS IN SE, quamvis unitæ sint *materiæ spirituali*, necessario ponis *tres animas*. Nec restat in hoc utrum illæ partes unitæ sint in una *materia spirituali*, vel in una anima humana, vel sint omnino distinctæ. Non unitæ in una materia, cum semper tres sint animæ, nisi quia, licet sint unitæ in illa materia, ex tribus animabus fit una anima. Si autem non sunt unitæ

(157) Dico quod potentiæ non distinguuntur *realiter* inter se nec ab essentia [animæ]. Illud enim est ponendum in natura quod melius est, si sit possibile. Natura enim semper desiderat quod melius est. Sed paucitas sine multitudine est melior in natura, si sit possibilis. Igitur si possunt esse actus diversi ab una essentia simplici animæ, sine distinctione reali potentiarum, hoc est ponendum. Sed hujusmodi paucitas est possibilis. Et, secundum istam viam, possunt salvari omnes auctoritates illæ quæ dicunt quod hujusmodi potentiæ egrediuntur ab essentia animæ, ut quædam virtutes ; item, quod sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales, quia sunt quasi passiones animæ ; et passio egreditur a subjecto, vel ebullit. Sunt tamen idem essentiæ animæ, et possunt etiam dici partes, secundum quod nulla dicit totam perfectionem essentiæ continentis, sed quasi partialem. (Oxon. 2. d. 16. q. Unic. nn. 15 et 19.)

in materia spirituali, tres animæ, ex quibus non fit una anima, perficiunt hominem.

Ad hoc videtur facere auctoritas [158] Damasceni : *Anima*, inquit, *est viva, simplex, ac corpore vacans substantia, corporeorum oculorum sensum suapte natura fugiens, immortalis, rationis et intelligentiæ particeps, figuræ expers, organico corpore utens, eique vitam, incrementum, sensum et gignendi vim tribuens.* Ecce quod, loquens de anima, non attribuit prædicta animæ ut humanæ, ut per animam intelligamus compositum ex partibus formalibus. Imo uni parti *intellectivæ* attribuit : uti organo, generare, augmentare et similia.

Hoc videtur [159] Augustini. *Humanum*, inquit *namque corpus nec vivere nec nasci, sine rationali anima potest.* Ecce quod non attribuit vivere animæ, ut est composita ex tribus partibus, sed animæ humanæ ut est *rationalis* et *intellectualis.*

Hæc autem videtur esse sententia [160] Aristotelis. *Sicut*, inquit, *trigonum in tetragono et tetragonum in pentagono, sic Vegetativum in Sensitivo, et Sentivum in Intellectivo.* Certum est autem quod tragonum non continet trigonum, nec pentagonum, tetragonum, quasi sint duæ formæ, unum tetragonum vel pentagonum integrantes. Si enim per aliam formam esset tetragonum et per aliam pentagonum, superfluum esset tetragonum qui in pentagono continetur. Ergo videtur quod ita sit in anima humana, et non est per aliam formam, sive partem formalem vegetativa, sensitiva et intel-

(158) 2. Orthodox.Fid. c. 12.

(159) De Spiritu et Anima. c. 8.

(160) 12. de Anima. tex. com. 31.

lectiva ; sed Intellectiva virtus continet Vegetativum et Sensitivum.

Videmus etiam hanc auctoritatem in ratione fundari. Generale enim principium est quod, SI ALIQUID POTEST ÆQUE BENE FIERI PER PAUCIORA, SICUT PER PLURA, NULLO MODO TALIS PLURALITAS DEBET PONI.

Istæ sunt [161] rationes et motiva quibus aliqui moventur ad ponendum quod intellectus corpori non uniatur ut forma.

Videndum tandem utrum iste modus unionis sit verus. Est OSTENTENDUM QUOD ANIMA INTELLECTIVA, SECUNDUM SE TOTAM IN QUANTUM INTELLECTIVA, CORPORI UNITUR UT FORMA.

26. Ostenditur per auctoritates Sanctorum animam intellectivam esse veram et specificam formam corporis.

QUOD [162] autem uniatur ei ut forma, hoc videntur sentire Catholici tractatores. Ait enim [163] Damascenus, ostendens duo principia ex quibus constat homo : *Deus*, inquit, *ex visibili et invisibili natura condidit hominem, ex terra corpus plasmans, animam autem rationalem per insufflationem.* Ecce, quod, quamvis anima humana sit vere sensitiva et intellectiva, ut tamen est principium hominem constituens, est rationalis. Certum est autem, quod illud quod est *forma et pars substantialis* rei, potius constituit rem quam illud quod est *pars consubstantialis* solum, ut patet in exemplis...

(161) De rer. Principio. q. 9. nn. 26 et 27.
(162) De rer. Principio. q. 9. n. 27.
(163) Lib. 2. Orthodoxæ fid. cap. 12.

Unde Damascenus, ostendens quod anima, ut rationalis, non sit solum pars substantialis, quia talis non est omnino principalis, sed quod sit pars principalis, ac per hoc formalis, quia materia non est, subdit : *Singularis*, [161] inquit, *homo est duabus naturis constitutus est, anima et corpore.* Et loquitur de anima, de qua scilicet dixit *animam rationalem per insufflationem.*

Hujus sententiæ videtur esse Augustinus. *Mira*, inquit, *societas* [165] *carnis et animæ spiritus vitæ et limi terræ. Sic enim scriptum est* : Fecit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ ; *dans ei sensum et intellectum, ut per sensum lutum sibi sociatum vivificaret, et per intellectum regeret.* Et infra : *Plenum fuit miraculo, quod tam diversa, et tam divisa ab invicem ad invicem potuerunt conjungi ; nec minus mirabile fuit, quod limo nostro Deus seipsum conjunxit ut sibi invicem unirentur Deus et limus, tanta sublimitas, tanta vilitas.* Item : [166] *Dicimus corpus tantum per conjugii copulam... seminari. Dei vero judicio coagulari in vulva, et compingi atque formari, ac formato jam corpore, animam creari et infundi, ut vivat in utero homo et anima constans et corpore... Nec duas animas esse credimus in uno homine, sicut multi scribunt, unam animalem qua animetur corpus et quæ immixta sit sanguini, et alteram spiritalem, quæ rationem ministret ; sed dicimus unam eamdemque esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione* [167] *disponat.*

---

(164) Lib. 3. cap. 16. (165) De Spiritu et Anima, cap. 14
(166) † De Spiritu et Anima. cap. 48.
(167) Simile dicit. 8. Lib. de Ecclesiasticis dogmatibus, cap. 13.

Hujus opinionis est Richardus [168] de S. Victore. *Proprium est mixtorum habere substantiale esse ex sola propagatione : proprium enim est hominum habere substantiale esse ex propagatione simul et ex procreatione. Nam caro propagatur, anima procreatur.* Ecce quod *esse* substantiale datur homini, ut homo est, per animam, et non per sensibilem. Ergo ut est intelligibilis. *Esse* autem, secundum rem, semper est a formâ.

Ambrosius super illud : *Manus* [169] *tuæ, Domine, fecerunt me, et plasmaverunt me. In hoc*, inquit, *genere substantiæ, alia est facta substantia, alia figurata.* Et vocat *factum* creatum. Item, Augustinus [170] videtur idem dicere. *Visibiliter*, inquit, [*homo*] *in corpore, invisibiliter in anima, constans ex animâ et corpore.*

Quamvis autem, secundum quod Commentator exponit, Aristoteles videatur dixisse intellectum non esse formam hominis, volentibus tamen ipsum exponere Catholice hoc videtur de intellectu sentire. Dicit: *Si* [171] *aliquod commune animæ omni oportet dicere, erit utique actus primus corporis organici physici.* Vocat autem formam, ut in eodem patet.

Videtur igitur quod hæc sit mens omnium Sanctorum et Philosophorum : quod, cum homo et quodlibet compositum constet ex duobus principiis, materiali et formali, quod anima rationalis, ut rationalis, sit formale principium hominis.

Verum quia, sicut alias [172] est ostensum, ad experimentum animæ intrinsecus omnis certi-

(168) 1. parte. lib. 4. de Trin. cap. 16

(169) Psalm. 118. octonario. 10.

(170) Super Genesim. ad litteram. lib. 6. cap. 11.

(171) De Anima. 2. Text. 21. (172) Conf. super. Lib. 1.

tudo quam habet anima de aliquo in via, reducitur, sicut *esse* mobile ad immobile, sic, per experimentum (quod est omnis nostræ certitudinis principium) patet quod intellectus forma sit hominis.

27. Probatur ratione animam, ut intellectivam, esse formam corporis.

Hoc etiam [173] patet ratione. In homine [174] est aliqua entitas positiva quæ neque est pars materialis [seu corpus], nec formalis [seu anima], nec partes ; quia aliquid est ibi causatum a causis intrinsecis. Sed nec materialis, nec formalis est causata a causis intrinsecis, nec ambo simul. Ergo aliqua [est] alia entitas a causis divisim et conjunctim acceptis, et illa [morte] destruitur. Alioquin homo non esset vere mortuus, quia non esset corruptio totalis entitatis hominis.

Quod [175] nihil dicatur homo ab anima [sola], patet per [176] Augustinum : *Jam, inquiunt, habebat animam, alioquin non appellaretur homo : quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est ; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est ; sed, cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen.* Hæc Augustinus.

[Igitur], [177] cum forma non agat, sed *compositum*,

(173) De rer. Principio q. 9. n. 31.

(174) Oxon. 4. d. 43. q. 1. n. 4.

(175) Oxon. 3. d. 22. q Unica n. 4.

(176) 13. de Civit. cap 24.

(177) De rer. Principio. q. 9. n. 31.

si anima existens in composito, et non *totus homo*, ageret, anima, ut est in corpore, *esse* haberet non perfecte communicans corpori (sicut enim *esse* communicatur, ita et *operatio*); nunquam anima, ut est in corpore, vere faceret unum cum corpore. Impossibile enim est imaginari quod aliqua duo substantialiter faciant unum, et quod eorum actio non sit una, cum actio sit a *toto composito*.

Totus homo meretur aut demeretur. Anima enim separata, etsi intelligat aut amet, tamen nihil meretur aut demeretur. Ergo, dum est in corpore, tota merendi ratio, vel demerendi attribuitur *composito*, cum ad meritum et demeritum concurrat actus intelligendi et volendi per se. Sicut etiam, e contrario, infertur, quod, si nihil possum detestari aut amare nisi per intellectum, sequitur quod *intelligere*, et *amare* animæ, ut est in corpore, non est totius conjuncti.

Oportet [178] [igitur] videre quid est dicendum et in quo sensu verificatur [axioma] : *Forma communicat materiæ suam actualitatem, et suum actum essendi, et suam operationem.* Circa quod est sciendum quod, secundum [179] Philosophum, duplex est actus a forma et in eo cujus est forma, scilicet *primus* et *secundus*. Quos actus omnis forma, tam substantialis quam accidentalis, communicat suæ materiæ et toti composito. Est autem advertendum quod differmiter communicat istos actus forma substantialis, secundum quod est in diversis gradibus, vel ut secundum quod est magis et minus perfecta, ut jam dicam. Eadem forma substantialis aliter communicat actum *primum* et

(178) De rer. Principio q. 9. nn. 53-56.

(179) 2. de Anima. c. 5.

secundum, quia impossibile est formam esse in materia quin communicet actum primum. Non tamen semper oportet de secundo. Non enim animal semper sentit, utpote dum dormit.

Videndum est ergo quomodo formæ substantiales differenter communicant materiæ actum primum. Circa quod est sciendum quod, cum Sensitivum in homine sit forma corporis, ut omnes concedunt, et etiam Intellectivum, ut est ostensum, cum propria forma correlative respiciat suam materiam, si materia eadem sit a diversis formis perfectibilis, ut corpus humanum a *sensitivo* et *intellectivo*, necesse est, ad hoc ut habeatur appropriatio formæ ad materiam completa, quod sub alio modo perficiatur a Sensitivo, et sub alio ab Intellectivo, ut Intellectivum est.

Propter quod in corpore humano duplex est compositio. Una corporis in quantum corpus est *substantia mixta*, complexionata in altissimo et temperatissimo gradu mixtionis et complexionis, secundum auctoritatem Avicennæ superius allegatam, non includendo in hac compositione distinctionem alicujus organi appropriati alicui virtuti sensitivæ. Et, isto modo, Intellectivum, in quantum Intellectivum, est forma totius corporis, et omnium partium ejus ut unum perfectibile constituunt. Dico partium, ut sunt totum illud mixtum sic complexionatum integrantes ; non ut sunt partes organicæ virtutibus sensitivis correspondentes. Et, in isto gradu altissimo et perfectissimo, est corpus dispositum ad receptionem animæ rationalis. Quem quidem altissimum et perfectissimum gradum non consummat natura, nisi prius factis organis virtutum sensitivarum, prius, dico, *natura*, sed *simul tempore*. — Alia vero compositio est in eo corporis, ut est habens pro-

portiones competentes organis, ut sunt susceptiva specierum sensibilium, quæ dispositio consistit in debita quantitate, et qualitate, et temperamento qualitatum miscibilium, secundum quas fit media ratio et proportio ad suscipiendum in se species sensibilium. Et corporis sic accepti Sensitivum, ut Sensitivum, est forma.

Advertendum etiam hîc cum diligentia est quod anima humana, quæ de se est vegetativa, sensitiva, et intellectiva, si consideretur ut *dans esse substantiale*, nec ut sensitiva, nec ut intellectiva est forma corporis, ut organici, sed solum ut est corpus mixtum, et complexionatum in tali gradu, quamvis alium gradum mixtionis, et complexionis appropriate respiciat intellectiva quam sensitiva. Sed, quia, ut dixi, omnis forma, tam substantialis quam accidentalis, communicat actum primum et secundum, non (præcise loquendo) quia forma, sed quia unum facit cum materia vel subjecto, ideo omnis forma est principium essendi et operandi. Nunc autem, ut dicitur, intellectiva non est forma corporis organici, ut organicum, nec ut est dans actum primum, nec ut dans actum secundum; hoc est, nec ut est principium *essendi*, nec ut est principium *operandi*. Sensitiva autem, quamvis non sit proprie forma et perfecte corporis organici, ut est principium *essendi*, est tamen ejus perfectio in quantum organicum est, in quantum est principium *operandi*. Et, quia non potest materiæ uniri aliqua forma, ut est principium *essendi*, quin apta nata sit de se dare ei principium operandi sive operationem aliquam, ideo nec sensitivum unitur corpori nisi organico.

Viso [180] quomodo formæ substantiales, ut sunt

(180) De rer. Principio. q. 9. n. 57.

diversorum graduum, communicant vario modo etiam eidem materiæ actum primum, jam ex hoc per immediata procedendo apparet ; quomodo aliter communicant actus secundos, et ex hac pertractatione apparebit solutio omnium rationum prædictæ positionis, quia, ut aperte patet, in omnibus rationibus supponit : quod omnis forma æqualiter communicat actum *primum* et *secundum* materiæ. Alioquin non concluderent : « Ergo, sicut verum est quod corpus sentit, ita verum est quod intelligit, si *Intellectivum* sit forma. » Et tantum hic est [eorum] modus arguendi fere in omnibus rationibus.

Ad cujus evidentiam est sciendum [181] quod in actu intelligendi et sentiendi est duo considerare, scilicet *quod* intelligit et *quod* sentit, et *quo* intelligit et *quo* sentit...

28. Quod totus homo est quod intelligit et quod sentit.

Quod intelligit et *quod* sentit est totus homo, vel totum animal. Et loquor de intelligente secundum quod anima est in corpore. Nec differt quantum ad hoc *intelligere* et *sentire* quin sit *totius conjuncti*... Ideo circa illud : *quod intelligit*, non distinguo, quia, quamvis sit magna differentia, ut patebit, verum est tamen quod *totus homo intelligit* et *totus homo sentit*.

Quo autem intelligit et *quô* sentit tanquam principio *remoto* est ipsa substantia animæ in se considerata. Nam sicut forma *dat actum essendi*, ut est substantia, et ut consideratur per respectum ad *intra* ; sic [forma] est *principium operandi* per respectum ad *extra*.

(181 De rer. Principio, q. 9. nn. 57-60.

Quo sentit tanquam principio *propinquo*, est ipsa anima, ut est potens operari, sive ut habet rationem potentiæ. Si tamen [anima] est idem quod sua potentia, (sive ipsa potentia animæ radicata et fluens sit a substantiæ animæ), nec adhuc ipsa potentia *sensitiva* (vel radicata in substantia animæ, vel ut fluens ab ipsa), in quantum talis, est illud a quo sentimus immediate ; quia tale oportet quod sit *per se eliciens* actionem. Sensitiva autem potentia non *per se* sentit, sicut dicitur quod *sentire* [182] est per corpus... ut jam non sit verum quod potentia visiva videat, ut se tenet ex parte animæ, sed totum conjunctum, ex potentia illa et organo, sit illud *quo* videamus...

Illud autem *quo* intelligimus, etiam est duplex, scilicet *remotum*. Illud est substantia animæ intellectivæ. Et *propinquum* et immediatum. Et hæc est potentia intellectiva, præcise fundata in essentia animæ, manet in ipsa, non ut fluens in materiam aliquam corporalem, nec in organum.

Et jam apparet differentia quare potentia *sensitiva* non est immediatum principium eliciendi *actum sentiendi*, ut habet fundari in essentia animæ, donec fluat et uniatur organo corporali.

Potentia autem *intellectiva*, de se non radicata in organo corporali, nec ut fluens, vel unita materiæ, est principium *immediatum intelligendi*.

Ex his jam patet *quod* illud quod *intelligit* et *quod sentit* in homine est totus homo. Illud *quo* intelligit, ut principio remoto, substantia animæ intellectivæ ; *quo* ut principio propinquo et immediato, potentia intellectiva, ut est in anima radicata, non ut fluens vel conjuncta organo. *Quod*

(182) In principio de Somno et Vigilia.

vero sentit, [est] totus homo ; *quo* sentit, ut principio remoto, [est] substantia animæ ; ut propinquo est potentia animæ, sive anima sub ratione potentiæ. *Quo* vero sentit ut principio propinquo et immediato, est ipsa potentia ut unita organo corporali, ita quod *quo* videmus immediate est oculus, ut dicit quid compositum ex virtute visiva et organo.

Ex [183] prædictis patet quod actus *intellectivæ* partis, cujusmodi sunt *intelligere* et *velle*, non communicantur corpori ita ut sint per corpus, sive per organum corporale. Sunt tamen conjuncti, et in conjuncto etiam corporis, ut [corpus] est in composito ; sed restricto modo, in tantum quod non ipsum denominent, quamvis sint a substantia intellectiva corporis.

29. Quod corpus physicum reducatur ad materiam hominis et quod anima intellectiva cum spirituali materia reducatur ad formam hominis.

OSTENSUM [184] est quod materia, ut est subjectum generationis et corruptionis, includat necessario aliquam formam [*extensam*]. Et multa de hoc [supra]: Ergo [materia prima et forma extensa per quam fit contracta], habent *rationem materiæ*, respectu subsequentium. Ergo, a simili, forma, informans materiam *spiritualem*, nullo modo potest dici pars consubstantialis alicujus compositi, vel forma illarum corporalium, sive consubstantialis illis, nisi respectu illarum vere sit et dicatur forma. Hæc autem est *intellectiva*.

(183) De rer. Principio. q. 9. n. 63.

(184) De rer. Principio. q. 9. n. 71.

Ex parte [185] etiam materiæ *spiritualis*, oportet idem dicere. Et vere reducitur ad *materiam* vel *formam*. — Si materia spiritualis reducitur ad formam, ut vere dicatur simul cum intellectivo forma (ut communiter [186] dicunt Doctores : quod tota

(185) De rer. Principio. q. 9. n. 69.

(186) *Alexander Alensis* : « Materia, secundum se considerata, est in termino simplicitatis... Ubicumque est forma, cujus *esse* determinatur circa materiam quantam, materia divisionem habet et extensionem. Hoc etiam patet : quia, si consideretur materia sine omni forma, considerabitur et sine omni extensione et dimensione ; prout consideratur cum forma, consideratur in majori quantitate juxta exigentiam formæ... In animabus autem et angelis, secundum Damascenum et alios, est ponere materiam, quæ quidem materia nullius est dimensionis : quia extensio materiæ qua locum occupat, non est a se, sed a sua forma eam extendente. Et ideo si tota materia Universi posset esse sine forma extendente eam, ut est forma in spiritibus, non occuparet locum, nisi punctalem, ut spiritus. Unde videtur dicendum quod materia multiplicabilis est naturaliter juxta congruentiam formæ, cujus est materia. » (Sum. Theol. 2. p. q. 80. memb. 2. a. 1. p. 280. Coloniæ Agrippinæ. 1622.) — « Licet enim quædam sit similitudo animæ et corporis et formæ ad materiam : tamen est similitudo secundum modum jam dictum. Est enim anima *hæc aliquid* præter *suam materiam* ; quod non est dicere in forma naturali simpliciter : unde non est ibi proprie *actus materiæ*, sed *actus naturalis corporis completi* in forma naturali : quæ forma dicitur *forma corporalis* : sic ergo habet proprium modum unionis, et ideo vocat B. Bernardus istam unionem proprio nomine unitatem nativam in lib. ad Eugenium III (Summa Theologiæ, pars 2. q. 63. membrum 4, ad arg.)

S. Bonaventura : « Omne quod habet *materiam* et *formam*, ut partes constitutivas, est *hoc aliquid*, et est completum ; nihil autem quod est *hoc aliquid* et completum in se, venit ad constitutionem tertii. Sed anima rationalis venit ad constitutionem tertii, ita quod ex ipsa anima et corpore fit unum per essentiam. Ergo anima non est *hoc aliquid* : ergo vel est materia, vel forma pure : non materia, ergo forma. — Ad illud quod objicitur, quod compositum ex *materia* et *forma* est ens completum, et ita non convenit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter : sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formæ, et forma omnem appetitum materiæ, tunc non est appetitus ad aliquid extra : et ita nec possibilitas ad compositionem,

anima, composita ex materia spirituali et forma, est forma hominis), habeo propositum. — Si dicatur quod reducitur ad materiam, tunc dico quod, sicut materia spiritualis animæ hominis reducitur ad materiam, ita forma, scilicet intellectiva, [reducitur] ad formam, ut vere dicatur forma hominis. Et

---

quæ præexigit in componentibus appetitum et inclinationem. LICET AUTEM ANIMA RATIONALIS COMPOSITIONEM HABEAT EX MATERIA ET FORMA, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam : sicut corpus organicum ex *materia* et *forma* compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam. » (2. d. 17. a. 1. q. 2. ad. 6.)

Henricus Gandavensis : « Circa carnem Christi firma fide tenendum est, ut credo, quod eadem erat numero viva et mortua : et hoc quia, anima separata, caro illa, secundum formam illam qua erat caro, mansit : nec ivit in interitum quoad formam carnis. » (Quodl. 2. q. 3.)

Richardus a Mediavilla unus e septem censoribus Petri de Oliva : « Utrum in Adam fuerit aliqua forma substantialis cum anima intellectiva, quod etiam quæritur de quolibet alio homine? Videtur ergo mihi dicendum ad quæstionem, quod in Adam fuit *aliqua substantialis forma incompleta* cum anima intellectiva : et ita est in quolibet alio homine quæ educitur de potentia ipsius materiæ, ex qua et materia constituitur unum compositum incompletum, quod cum aliquibus suis accidentalibus dispositionibus incompletis, est materia proxima, et propria ad recipiendum animam intellectivam ; per quam formam, sine intellectiva, materia non potest constitui in esse stabili, et quieto, et plene terminato. » (2. d. 17. a. 1. q. 5.)

Goffredus laudat Divum Thomam. Attamen, quoad articulos ab episcopo Parisiensi Stephano Tempier damnatos, dicit : « Sed concedo quod prædicti articuli essent merito corrigendi. » (Quodl. 12. q. 5.)

S. Thomas. Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam ? — Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva... Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. (Sum. 1. p. q. 76. a. 4.)

sufficit ad propositum. – Nec potest [187] dici quod *materia spiritualis* reducatur ad *materiam hominis*, quia, cum ostensum sit, secundum Damascenum, Augustinum, Ambrosium et Richardum et etiam secundum Philosophum, quod *materia hominis* est *corpus physicum*, tunc oportet dicere quod *materia spiritualis* simul cum [*materia*] *corporali* esset *materia hominis*, quod non videtur intelligibile.

[Apparet quod] mundus [188] et partes ejus appetunt naturaliter unitatem et ligamentum, salva distinctione partium, quanto majorem possunt, sicut membra hominis et rami arboris virtute naturæ colligantur, quanto natura plus potest colligere, salva distinctione membrorum et ramorum. Fit autem illud ligamentum secundum gradus essentiarum, in quantum summa infimorum cunjunguntur cum infimis supremorum, secundum [189] Dionysium : *Scientia*, inquit, *Dei omnium est factiva et semper concordans omnia, et causa indissolubilis concordationis et ordinationis omnium ; finesque primorum conjungit principiis secundorum, et unam conspirativam et harmonicam universitatis pulcherrimam efficit.* Certum est autem quod, secundum quod partes Universi sunt perfectiores, principaliter Universum integrantes, secundum hoc intimius et perfectius, salva tamen eorum actualitate et distinctione, colligantur. Nunc autem, cum anima *intellectiva* sit infima in genere substantiarum spiritualium, necesse est ut ipsa, in quantum *intellectiva*, liget totam materiam incorruptibilium et corruptibilium naturæ spiri-

(187) De rer. Principio. q. 9. n. 70.

(188) De rer. Principio, q. 9. n. 41. (189) 7. de Divinis Nom.

tualium. Hæc autem conjunctio non fit in corpore incorruptibili, sive cœlesti: quia ad præsens suppono cum Sanctis ea non esse animata. Fit ergo in corpore corruptibili. Cum igitur, ut superius ostensum est, major et perfectior sit unio et ligamentum quo res ligatur cum alia, ut *forma et pars substantialis*, quam solum ut *pars substantialis*: nos autem videmus quod in aliis gradibus entium tale et tantum est ligamentum quod infimum supremo unitur, non solum *ut talis pars*, sed *ut forma* supremo infimi, (sic enim Vegetativum ut *forma* conjungitur Mixto, et Sensitivum Vegetativo). Ergo multo fortius Intellectivum unitur Sensitivo ut *forma*. Sed hoc non fit in anima separata. Sunt enim, ut dicit positio [Petri de Oliva], tres naturæ formales unius supposití *a se* in una *spirituali materia*. Ergo Intellectivum erit forma totius naturæ ut Sensitivæ, etiam materialiter acceptæ.

Movet [190] nos ad hoc experimentum. Quia videmus quod aliæ facultates animæ in suis actibus se retrahunt, et impediunt, et expediunt. Quod non esset nisi in una substantia animæ radicaliter essent. Item experimur quod simul separantur.

Ratio hoc suadet quæ sumitur principaliter ex ordine formarum et ligamento Universi.

Ad cujus evidentiam est sciendum quod, cum mundus, secundum [191] Dionysium, sit unus, quia suprema infimorum conjunguntur cum infimis supremorum. Sed, si ordo Universi diligenter inspiciatur, ligamentum in rebus imperfectioribus fit per plura, et per naturam magis universaliter

(190) De rer. Principio, q. 10. nn. 23 et 24.

(191) 7. de Divinis Nom.

sumptam. Et ne oporteat ad omnes gradus eorum descendere, hoc patet in magis manifestis.

Mixtum et Complexionatum ligatur cum Vegetativo in omnibus herbis et arboribus. Vegetativum cum Sensitivo in paucioribus, quia in solo uno genere, scilicet in animali. Ergo Sensitivum, quod est finis intrinsecus naturæ, ligatur cum Intellectivo, non in toto uno genere, sed in tota una specie, scilicet in homine.

Videtis ergo quod in toto Universo suprema infimorum, non secundum totum ambitum suum, ligantur cum infimis supremorum. In pluribus enim est Mixtum quam Complexionatum, Complexionatum quam Vegetativum, et Vegetativum quam Sensitivum.

Et hoc est signum quod perfectio Universi habet latitudinem basis et tendit in conum, cujus PERFECTIO TERMINATUR IN PUNCTO UNIONIS VERBI DEI AD HUMANAM NATURAM. Patet etiam quod Universum non ligatur in ascendendo per omnes suas species, sed per perfectiores partes suas. Unde Vegetativum ligatur cum Sensitivo, non per *esse* vegetativum, sed per perfectiora vegetativa cujusmodi sunt animalia.

Ex istis patet quod nunquam natura inferior ligatur superiori per totam suam latitudinem ; sed per conum unum, hoc est, per suum perfectius. Ergo natura sensitiva non ligatur secundum se totam, hoc est secundum omnes suas species, cum Intellectivo, sed per conum suum, hic est homo, quia ostendi supra quod in homine de ratione sua est cognitio sensitiva.

Et est advertendum quod conus, quo natura inferior ligatur superiori, quanto magis intendimus in ascendendo, tanto est strictior latitudine et altior gradu et perfectione. Unde conus Vege-

tativæ altior est sua basi, quia non unitur Sensitivo per omne Vegetativum, sed per magis perfectum. Et iste conus, seu pyramis, consistit non in specie specialissima, sed est obtusus, quia consistit in genere, scilicet in omni animali. Conus autem Sensitivæ, sive pyramis, qua ligatur cum Intellectivo, minus est latus extrinsece, et magis altus in *esse*, quia consistit in una sola specie, quæ est homo. Et altior est in gradu essendi quam animal. Conus autem, sive pyramis hominis, quo ligatur cum Deo, adhuc est minoris latitudinis extensive, quia fit in solo uno homine Christo; et majoris altitudinis, etiam rationalis, omni alio homine.

Videsne ordinem rerum, et ligamentum ipsarum per modum pyramidis ascendentium !

Ex his concludo quod, si Sensitiva esset in homine *a generante* sicut est in brutis : sicut Sensitivum non unitur Intellectivo, per aliam sensitivam, hoc est, in aliis speciebus (eo quod nullum faciat conum, sive terminat pyramidem modo immediate propinquo Intellectivo, quia omnia sunt corruptibilia et de potentia materiæ educta), sic nec Sensitivum humanum ligaret naturam inferiorem cum Intellectivo, nec conum faceret, nec punctum pyramidis, si corruptibile esset et de potentiæ materiæ eductum.

Hoc expresse docet [192] Augustinus, exponens illud Genesis : *Formavit Deus hominem*, etc... sequitur et : *Inspiravit in faciem ejus.*

Ubi expresse dicit quod, quantum ad Sensitivam, inspiravit et ideo [inspiravit] spiraculum vitæ.

(192) Genes. 2. — Lib. 7. de Genesi, ad litteram c. 16 et 17.

Unde, exponens hoc contra [193] Manichæos, ait : *Ipsi animæ sensus est additus ista insufflatione, cum factus est homo in animam viventem.* Et non solum vita et sensus, sed etiam omnis actus vitæ qui ab anima haberi potest, in ista insufflatione, infusus est.

Restat [194] videre tertium articulum superius positum, scilicet : quod intellectus verius et perfectius unitur humano *corpori*, ut *forma*, quam aliqua *forma* suæ *materiæ* ; ac, per hoc, inter omnes effectus naturæ, homo magis est unus quam aliquod aliud compositum.

30. Quod intellectus verius et perfectius unitur humano corpori, ut forma, quam aliqua forma uniatur suæ materiæ.

Primo patet sic. Forma proportionaliter correspondet materiæ. Talis enim [195] forma tali materiæ. Sed forma, ut videmus, quanto minoris perfectionis, tanto paucioribus indiget dispositionibus, ut patet in gradibus formarum. Ergo illa forma est summe perfecta cui debetur materia sub omni modo dispositionis.

Sed corpus humanum continet omnem dispositionem humorum, omnem nobilitatem organorum, saltem ratione consubstantialis sensitivæ, ut illa est principium operandi, omnem adæquationem et summam temperantiam miscibilium, secundum auctoritatem Avicennæ. Ergo forma *intellectiva* est summe forma perfecta in genere formarum,

(193) 2. de Genesi. c. 8.
(194) De rer. Principio. q. 9. nn. 72-74.
(195) 2. Physic. text. 26. et 1. de Anima. text. 53.

ac, per hoc, intimius unibilis materiæ suæ, actu unietur [ei] et perficiet eam. Ostensum est autem quod *ens* et *unum* se consequuntur. Secundum hoc ergo verius facit *unum* cum corpore humano et verius *ens* et unitius compositum quam aliqua alia materia cum sua forma.

Confirmatur hæc ratio. Quia major unitas est in termino quam in his quæ sunt ad terminum, et in fine quam in his quæ sunt ad finem. Homo est terminus et fructus totius naturæ, ubi, sicut in fructu maturo, declaratur omnis possibilitas naturæ.

Secundo arguo sic. Omnis forma perficit, et terminat, et unit, et dat *esse* materiæ suæ, ut est ei præsens per substantiam. Ergo illa forma quæ de ratione sua majorem habet aptitudinem, ut verius et perfectius sit præsens materiæ, verius et perfectius unitur ei. Sed tota ratio præsentis, quæ excogitari potest, formæ ad materiam in sola forma rationali completur, sicut in termino. Ergo.

Tertio sic. Forma terminat fluxum et passibilitatem materiæ. Ergo illa forma verius facit unum, quia perfectius hunc fluxum terminat. Sed intellectiva, ut *intellectiva*, re et ratione omnem fluxum materiæ terminat, cum sit in fine supremorum, conjungens se supremis inferiorum.

Forma de ratione sua dat actum, et communicat operationem materiæ suæ, vel toti conjuncto, ut supra exposui. Cum igitur, in homine, et actio libera et intellectiva nobilior sit omni alia actione a quacumque forma communicata, ergo forma *intellectiva* plus habet de ratione formæ, et verius eam participat quam aliqua alia materia sua.

De ratione formæ est materiam suam ad suas leges trahere, et actualitates, et etiam compositum secundum magis et minus, secundum majorem

et minorem actualitatem formæ. Sed *intellectiva* plus abstrahit materiam suam quam aliqua forma de mundo. Quod patet, quia cum materia ejus sit corruptibilis, per actum merendi, ordinat eam ad perpetuitatem firmiorem quam sit in cœlo, et eam unit forma supernaturali, secundum quod totus homo est subjectum beatitudinis perfectæ, quia, secundum Beatum Augustinum, ut dictum est supra, anima separata perfecte tota intensione, absque corpore, in summum cœlum ferri non potest.

Videmus quod duo corpora non possunt sibi naturaliter intimari, ac, per hoc, non habent ut perfecte sibi mutuo uniantur. Et, quanto magis aliqua recedunt a corporeitate, tanto magis se penetrant, ac, per hoc, magis sunt unibilia. Hoc patet in lumine respectu corporis opaci et diaphani. Si igitur consideremus quod omnis alia forma ab intellectiva, aut est de materia educta, aut de ratione sua plus accedit ad materialitatem, videbimus aperte quod nulla habet talem modum spiritualitatis et penetrabilitatis, ac per hoc unionis, sicut ipsa. Et, quia homo ab ea est homo, ideo magis est unum, quam aliud compositum.

Unum et *esse*, ut supradictum est per [196] Boetium, convertuntur et proportionantur. Sed tota ratio essendi quæ potest excogitari dari alicui composito naturali, datur ab intellectiva suæ materiæ, sive composito ut *esse liberum* intellectui. Quamvis enim sint diversæ formæ in homine, dantes diversa *esse*, anima intellectiva, non solum dat esse intellectui, sed perficit actus aliarum formarum. Quod patet quia, ipsa recedente, incipit materia

(196) De Unitate et Uno, cap. 1.

corrumpi quoad actus aliarum formarum. Ergo, si, secundum [197] Boetium, forma dat *esse*, ista forma, dans *esse* consummatum et perfectum quale creaturæ corruptibili potest communicari, est perfectior omni forma ; ac, per hoc, unitiori et intimiori forma intimat, et unum facit, tanquam forma in qua terminatur tota ratio essendi, cum forma sit materiæ unibilis, sicut tota consideratio formæ terminatur ad formam [198] intellectivam, ut dicitur. Sic tota ratio unitatis quæ possit esse in aliquo composito pure naturali, terminatur in homine, ut in ultimo termino naturæ. Propter quod dico quod, in homine, est major unitas essentialis quam in aliquo bruto, vel composito naturali, et in eo terminatur omnis ratio unitatis, ut in termino.

31. Quod perfectius homo est unus in statu naturæ conditæ quam lapsæ, et verius unus in cœlo quam in statu viæ.

Ex quo [199] patet quod, cum *ens* et *unum* convertantur, quod una substantia composita est magis substantia quam alia, sicut et magis una. Et non solum in diversis speciebus et generibus, ut *homo* est magis *ens* et magis *unum* quam brutum, sed etiam in eadem specie, *unus homo* magis est homo et magis unus quam alius, secundum quod anima rationalis est completior et perfectior quam alia, et unum corpus alio in complexione, et æqualitate elementorum perfectius. Quia unum *ens* non dicitur solum

(197) Lib. 10. de Unitate et Uno. cap. 1

(198) 2. Physic. text. Comment. 26.

(199) De rer. Principio. q. 9. nn. 75 et 76.

verius esse tale quam aliud, sive in diversis speciebus sive in una, quia ejus principia sunt nobiliora quam alterum, sed quia una forma, verius et intimius unitur uni materiæ quam alia. Et tota ratio unitatis hominis et, per consequens, totius naturæ, est quia HOMO EST FINIS NATURÆ TOTIUS QUI FUIT TERMINATUS IN CHRISTO, secundum quod ejus anima et corpus excellentiam habent supra omnes animas et supra omne corpus.

ECCE FINIS PARTICULARIS NATURÆ HUJUS, SCILICET BENEDICTUS HOMO [JESUS]. Sicut species humana est finis universalis omnium specierum naturalium, ideo unitas Christi est prima unionum et mensura omnis compositi naturalis.

Ex his jam apparet quartus articulus: quod scilicet, sicut *homo* est magis *unum* et *ens* omni alia specie naturali, sic idem *unus homo* est magis homo in statu naturæ conditæ, in quo est naturaliter conditus quam in statu naturæ lapsæ, in quo est naturaliter prostitutus. Sic etiam erit magis *ens*, et *homo*, et *unus* in statu gloriæ, in quo est supernaturaliter restitutus.

Et hoc quidem, primo, patet ex proportione ad corpus, dum immortali animæ immortale corpus correspondebit. — Secundo, patet quod modus *durandi* sequitur modum naturalem *essendi*. Ideo probatur quod motus violentus non possit esse perpetuus. In istis autem statibus fuit, in primo, perpetuitas infirma et in aptitudine; in secundo, necessitas moriendi; in tertio, erit necessitas semper durandi. Et ideo *iste homo* est naturalior, ac per hoc verior. — Tertio, quia esse cujuslibet rei firmatur et completur ex unione ejus ad finem suum, et ideo corrumpitur quodlibet extra suum locum naturalem. In statu autem innocentiæ appropinquabat plus fini quam in statu naturæ

lapsæ. Et in statu gloriæ [appropinquabit fini] plus quam in aliquo illorum. Ergo tunc est verius *ens* et *unum*. — Quarto, quia, cum operatio sequatur esse, in statu gloriæ operationes sint actualiores et nobiliores quam in aliquo statu, ergo et *esse* et *unitas* perfectior. — Quinto, quia, quanto forma verius unitur, tanto materia est in majori obedientia ad formam. Hoc autem, quantum ad omne genus operationis, totaliter completur in statu gloriæ.

Deo gratias qui nos ad illum statum perducat.

Non est [Deus] componibilis [200] alicui accidenti, quia omne perfectibile caret secundum se entitate perfectionis (alias non esset in potentia ad ipsam); ideo perfectio additur perfectibili, et totum est aliquid perfectius altero unitorum. Infinito nihil deest et nihil perfectionem addit quod sit unibile ei. Tunc enim Infinito aliquid majus esset. Secundo, quia *accidentia materialia* sibi inesse non possunt, quia non est *quantus*. *Accidentia immaterialia*, pertinentia ad intellectum et voluntatem, non sunt in Ipso, quia quæ videntur ibi maxime accidentia, sunt idem sibi, ut *intelligere* et *velle*.

32. *D.* **Quod quælibet res creata — ergo et anima sapiens et corpus album cadit a simplicitate per compositionem ex esse substantiæ et esse accidentis realiter distinctis.**

Potest [201] intelligi sic, secundum [202] viam Augustini quâ probat compositionem in omni creatura. *Animadvertenda est*

(200) De Primo Principio, q. 4. n. 33

(201) Oxon. 1. d. 22. q. 1. n. 2. (202) 6. de Trinit. c. 6.

primo creatura quare sit multiplex, nullo autem modo vere simplex... Et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura. Potest enim et diminuta magnitudine manere idem color et eadem figura ; et, colore mutato, manere eadem figura et eadem magnitudo ; et, figura eadem non manente, tum magnum esse et eodem modo coloratum : et quæcumque alia simul dicuntur de corpore, possunt et simul et plura sine cæteris commutari. Ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo. Creatura quoque spiritalis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior : sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex. Nam ideo simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est ; et ideo cum sit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet : sed tamen etiam in anima cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud lætitia, aliud tristitia, possintque et alia sine aliis, et alia magis, alia minus, innumerabilia et innumerabiliter in animæ natura inveniri ; manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis.

Concipiuntur ab aliquo multa accidentia concurrentia in eodem. Puta, talis qualitas et talis quantitas. Et probatur neutrum illorum esse alterum, quia utrumque illorum manet sine altero. Probatur etiam, secundo, utrique illorum aliquid aliud esse *subjectum commune,* quia utrumlibet illorum potest destrui, non destructo altero. Ergo

aliquid concluditur esse subjectum utrique, ut quantitati et qualitati. Illud autem *quod subest*, non concipitur in conceptu quidditativo nisi *entis*, vel *hujus entis*. Et tamen frequenter accidit quod talis qualitas et talis quantitas conjunguntur in aliquo, et alibi non conjunguntur. Et hoc, non est ex natura qualitatis et quantitatis. Concluditur igitur quod hoc est ex natura illius tertii in quo fundantur ambo ista. Non autem conjunguntur talia in isto tertio qualia in illo. Ex quo etiam diversimode conjunguntur in diversis, concluditur substratum istis esse diversum a substrato illis. Et ex hoc concluditur tertium illud esse aliud ab alio tertio. Ergo cognoscitur aliud tertium esse substratum, et similiter quod sit aliud a subjecto alterius.

Neque enim cognosco distincte quid sit [hoc substratum] in se nisi quod sit *ens*, vel *res* affecta talibus accidentibus. Unde ulterior conceptio quam possim de illo habere quid sit, est : RES ALIQUA HABENS TALIA ACCIDENTIA ET RELATIONES.

[Teneo],[203] secundum Avicennam, *non*[204] *inhærere* et *non posse inhærere* nec est ratio *substantiæ* ut substantia est genus. Nec *inhærere* est ratio *accidentis*, vel alicujus generis accidentis, quia inhærere est dare esse vel actum secundum *quid* alicui priori simpliciter *enti*. Sed SUBSTANTIA EST ILLUD SUBSTRATUM CUI CONVENIT NON INHÆRERE, VEL CUI REPUGNAT INHÆRERE. Et ACCIDENS, vel qualitas, vel quantitas, EST NATURA CUI CONVENIT INHÆRERE.

(203) Quodl. q. 3. n. 19. (204) 2. Metaphys. c. 1.

33. Quod accidens a seipso habet esse existentiæ. et quod habet a subjecto esse inhærentiæ.

Est [205] hic advertendum quod accidens multiplex habet *esse*.

Videlicet, [primo], *esse existentiæ*, per quam scilicet actu *existit* in re, in quantum est terminus creationis, vel [terminus] alicujus actionis. Et tale *esse* nullum accidens habet a subjecto. Quod patet quia, si accidens haberet *esse existentiæ* a subjecto, tunc omnium accidentium existentium in subjecto eodem esset idem *esse existentiæ*. Cum igitur, per actum suæ existentiæ qua est aliquid in rerum natura, accidens sit talis vel talis naturæ, utpote albedo vel dulcedo, et per illum denominet subjectum, sequitur quod idem est actus quem dat subjecto albedo et dulcedo. Et tunc idem erit subjecto esse album et dulce. Quod omnino falsum est.

Si accidens *actum existentiæ* haberet a subjecto, tunc nullo modo compositum esset unum *ens* per *accidens*. Sicut enim compositum ex materia et forma substantiali est natura unum *per se*, non *per accidens*, quia forma substantialis communicat suum *esse* materiæ et toti composito, nec habet aliud *esse* ab *esse* compositi : sic, si compositum *esse* suum *existentiæ* communicaret accidenti, ut aliud *esse* non haberet [accidens], esset natura *unum per se*.

Hoc patet, quia cuilibet rei acquiritur *esse existentiæ* per generationem, vel creationem, vel per aliquam actionem. Nunc autem diversarum, creationum, generationum, vel actionum diversi

(205) De rer. Principio. q. 17. nn. 2 et 3.

sunt termini. Ergo, cum alia sit generatio *subjecti*, et alia *accidentis*, saltem illius quod subjecto inhæret post generationem, et alia [sit] generatio diversorum accidentium in diversis temporibus generatorum, quæ tamen simul manent in eodem subjecto ; alia et alia habent *esse* accidentalia et ipsa accidentia inter se, et a subjecto in quo simul sunt.

Si aliquid sit calidum et postea fiat frigidum, et iterum calidum, planum est quod idem manet subjectum secundum actualem existentiam. Sed caliditas corrupta et iterum generata habent diversum *esse existentiæ*.

Item, de accidente in Sacramento altaris, quod est idem numero separatum, propter idem *esse*.

Item, de humanitate Christi quæ intimius inhæret supposito quam accidens subjecto, et tamen *esse existentiæ* non habet a supposito, [idest a Verbo].

Est autem aliud *esse subsistentiæ* quod distinguitur contra *inhærere*. Et hoc per se convenit substantiæ et accidentibus per substantiam. Ideo *tale esse* habent accidentia a subjecto. Et omnia accidentia, quæ sunt in eodem subjecto, habent idem *esse subsistentiæ*, quod communicatur eis a subjecto in quo sunt. Et, sicut subjectum est unum et idem, sic accidentium *subsistentia* est eadem numero.

Viso ergo quod accidens habet *esse subsistentiæ* a subjecto, *esse* vero *existentiæ* ab actu suo formali per quem essentialiter habet *esse*, ita quod subjectum accidentis non [ei] dat actualitatem existentiæ, sed ipsam conservat et sustentat... [et

quod][206] UNUMQUODQUE QUOD EST EXTRA CAUSAM SUAM ET INTELLECTUM, SICUT HABET ENTITATEM PROPRIAM, ITA ET PROPRIUM ESSE [EXISTENTIÆ] : ergo, si accidens habet propriam entitatem essentialem, extra subjectum et intellectum, habet et proprium *esse* [*existentiæ*]. Et ita non [207] est formaliter per *esse* [*existentiæ*] subjecti.

[Ista] propositio supponitur hic tanquam plana. Alibi enim declaratur, de *esse* [*existentiæ*] et *essentia*.

Patet [208] quod accidentia sunt principia *agendi*, et principia *cognoscendi* [209] substantiam, et per se objecta sensuum. Sed truffa est dicere aliquid esse principium agendi, vel actione *reali* in materiam, vel actione *intentionali* in sensum, vel intellectum, et non habere aliquam *entitatem formalem*. Ita enim diceremus Chimæram agere vel sentiri. Truffa est etiam aliquid esse per se passionem *entis*, nisi ipsum habeat per se aliquam entitatem ; vel esse terminum alicujus motus vel mutationis, nisi habeat aliquam entitatem. Substantiæ autem

(206) Oxon. 4. d. 12. q. 1. nn. 3.

(207) Hæc doctrina B. Scoti multum refert ad Eucharistiæ sacramentum. (Editor.) — [Quod] in Eucharistia sit aliquod accidens sine subjecto .. dicitur in littera [Magistri Sententiarum], et [per] auctoritates Sanctorum quæ adductæ sunt ; item per rationem. Accidentia panis manent, patet ad sensum. Et non afficiunt corpus Christi, quia illud non est *quantum* hac quantitate [accidentium panis], sed multo magis, nec *figuratum* hâc figura [accidentium]. Sed figura corporis humani [Christi] nec est colorata hoc colore, sed colore conveniente corpori humano. Nec [accidentia] afficiunt aerem, quia aer non est capax istorum accidentium, cum ista sint accidentia corporis mixti, et repugnantia elemento. Nec afficiunt substantiam panis, quia illa non manet. Ergo sunt sine subjecto. (Oxon. 4. d. 12. q. 1. n. 2.)

(208) Oxon. 4. d. 12. q. 1. n. 16. (209) 1. de Anima.

omnes, si quas habeant passiones, sunt [passiones] accidentia. Si quis etiam motus est augmentationis, alterationis, et *ubi*, est ad *accidens*, ut ad terminum... Nullo [210] modo [igitur] concedendum est *inhærentiam* esse de essentiam albedinis. Et quæstio mota de hoc aliquibus videtur esse truffatica et sine intellectu.

34. Tres conclusiones de accidentibus, de accidentibus absolutis, et de accidentibus respectivis.

Uterius [211] accipiendo pro illo quod denominatur a significato istius nominis *accidens*, potest accipi vel pro *absoluto*, vel pro *respectivo* sive respectu accidentali. Secundum hoc ergo habentur tria membra, scilicet de accidente quantum ad per se rationem quam importat *accidens* ; secundum de eo quod denominative dicitur accidens et est *absolutum* ; tertium membrum de eo quod denominative dicitur accidens, et est *respectivum*. Præterea *hoc prædicatum esse* in subjecto vel *non esse* in subjecto, potest accipi secundum *aptitudinem*, vel secundum *actualitatem*.

Sit ergo prima conclusio : quod, loquendo de per se significato *accidentis*, contradictio est ipsum intelligere non esse in subjecto. Et hoc intelligendo, uniformiter in subjecto et prædicato, scilicet si in actu, actu ; si aptitudine, aptitudine.

Prima conclusio probatur, quia per se significatum hujus nominis *accidens*, est quidam respectus ad illud cui accidit, et forte idem respectus

(210) Oxon. 4. d. 12. q. 1. n. 14.
(211) Oxon. 4. d. 12. q. 1. nn. 5 et 6.

quem importat hæc dictio : *inhærens*, ad illud cui inhæret. Et idem significatum est *accidentis* et *accidentiæ*, ut ita loquar, et *inhærentis* et *inhærentiæ*. Sicut ergo impossibile est *accidentia* esse quin sit *inhærentia*, si actu, actu, si aptitudine, aptitudine ; ita impossibile est aliquid esse *accidens*, loquendo de per se significato et primo hujus nominis, quin sit inhærens proportionaliter. Hoc est, si actu, actu ; si aptitudine, aptitudine.

Secunda conclusio : quod, loquendo de eo quod denominatur a per se *accidentis* significato et est per se respectus, CONTRADICTIO EST QUOD [ACCIDENS RELATIVUM] SIT SINE SUBJECTO, ET HOC, ACTU, ita scilicet quod non actu inhæreat subjecto, extendendo subjectum ad fundamentum, quod potest dici proximum subjectum respectus.

Secunda [212] conclusio probatur, quia *respectus* est essentialiter habitudo inter duo extrema. Et ideo, sicut tollere terminum ad quem est *respectus*, est tollere vel destruere respectum, ita tollere illud cujus est respectus, est tollere respectum et destruere rationem respectus. Non ergo quia *accidens respectivum* est accidens ideo requirit subjectum vel fundamentum, sed, quia respectus est respectus, ideo requirit [id] cujus sit et ad quod sit, etiam in Divinis.

Tertia [213] conclusio est : quod illud quod denominatur a per se significato accidentis et est quid *absolutum*, POTEST ESSE ET NON INESSE SUBJECTO ACTUALITER, SED NECESSARIO INEST APTITUDINALITER.

---

(212) Oxon. 4. d. 12. q. 1. n. 5 et 8.

(213) Oxon. 4. d. 12. q. 1. nn. 5 et 9.

Tertia conclusio probatur, quia *accidens absolutum*, unde absolutum, non requirit terminum nec terminos, quia tunc non esset absolutum. Si igitur requirit subjectum, oportet quod hoc sit propter aliam dependentiam ad ipsum essentialem. Sed NULLA EST DEPENDENTIA SIMPLICITER NECESSARIA ALICUJUS ABSOLUTI AD ALIQUID, QUOD NON EST DE ESSENTIA EJUS, sed [quod est ejus] tantum causa extrinseca, nisi [quæstio sit de dependentia] ad causam extrinsecam simpliciter primam, scilicet ad Deum.

Subjectum autem non est de essentia accidentis, quia tunc *homo albus* non esset *ens per accidens*. Quod est contra Philosophum. Quia, addendo alicui illud quod est de essentia ejus, non habetur *ens per accidens*, præcipue si illud in se sit *ens per se*. Accidens autem, secundum se, est *ens per se*, secundum [214] Philosophum. Unde et per se est in genere. Nec *subjectum* est causa extrinseca [accidentis] simpliciter prima. Sed Deus præcise est hujusmodi causa, qui non est subjectum accidentis. Ergo dependentia accidentis *absoluti* ad *subjectum* non est *simpliciter necessaria*. Voco *simpliciter necessarium* cujus oppositum includit contradictionem.

Major probatur, quia causalitatem cujuscumque causæ extrinsecæ respectu cujuscumque causati, perfecte supplere potest Prima Causa, quia habet in se omnem talem causalitatem eminentius quam secunda causa.

Si dicas *subjectum* esse causam materialem respectu accidentis, et [quod] Deus non potest supplere vicem causæ materialis, sicut nec for-

(214) 5. Metaphys. cap. de Ente.

malis : contra, secundum [215] Philosophum, accidentia non habent materiam *ex qua*, sed *in qua*; vel, si habent *ex qua*, illud non est subjectum, quia subjectum cum accidente facit *ens per accidens*, ut dictum est. Per se autem intrinsecum essentiæ accidentis (sive materia, sive forma) non constituit *ens per accidens*, quia accidens, ut totum quoddam est, est ex omnibus pertinentibus ad essentiam ejus.

[Hic dictis], [216] mediando inter opiniones, [distinguo] de subjecto prout accipitur pro *ultimate terminante* illam dependentiam alicujus actus per accidens ; aut pro quocumque *terminante* illam dependentiam *proxime*, etsi *non ultimate*, hoc est, pro quocumque cui aliquis actus posset inesse *per accidens* tanquam forma ejus, non faciens *unum per se* cum subjecto. Primo modo, planum est quod nihil potest esse subjectum accidentis nisi substantia. Secundo modo, dico quod possibile aliquod accidens esse subjectum accidentis. Et possibile est accidens quodcumque *absolutum* esse sine subjecto utroque modo. Sed accidens *respectivum* non est possibile esse sine subjecto secundo modo, quia non est possibile quod sit respectus inter duo quin sit *alicujus* et *ad aliquid*; et hoc, non ex ratione *accidentis*, sed ex ratione *respectus*.

Ad argumenta igitur quæ sunt ad probandam incorruptibilitatem [*essentialem* animæ], respondeo.

(215) 8. Metaphys.

(216) Oxon. 4. d. 12. q. 2. n. 14.

35. Elucidatur prima ratio Philosophi : De corruptibili.

Omne [217] quod corrumpitur, aut [218] corrumpitur *per se*, vel per suum *contrarium* ut album per nigrum, et calidum per frigidum, et sic de aliis ; vel *per accidens*, ad corruptionem *totius*, sicut albedo corrumpitur per accidens, corrupto homine albo. Sed anima non corrumpitur primo modo, quia, cum ipsa non habeat materiam, sed sit *esse simplex*, non habet contrarium. Et ideo species contrariorum in anima non sunt contrariæ. Nec est corruptibilis per accidens, ad corruptionem *totius*, quia *esse animæ* est *esse totius*. Et non est aliud *esse animæ* et *esse totius*. Sed idem non potest separari a se. Igitur non potest corrumpi corruptione *totius*, et ita non potest corrumpi *per accidens*.

Ad 1. Cum dicitur quod si [anima] est corruptibilis, [est] aut *per se*, aut *per accidens*, dico : sumendo *per accidens* prout opponitur ei quod *est per se*, anima potest corrumpi *per se* sicut generari *per se*, quia cujus totum *per se* et *primo* generatur et corrumpitur, ejus partes *per se* generantur et corrumpuntur, etsi non primo. Sumendo autem *per accidens* prout opponitur ei quod est primo tale, sic concedo quod anima corrumpitur *per accidens* ad corruptionem *totius*. Et ad probationem dico quod assumit falsum, cum dicit quod *esse animæ* est *esse totius* ; quia tunc sola differentia *specifica* hominis complete definiret hominem et perfecte indicaret quid est homo. Quod est falsum, et [71] contra Philosophum...

---

(217) Paris, 4. d. 43. q. 2. nn. 12 et 18.

(218) 7. Metaphys. cap. : de partibus.

Esse etiam cujuslibet est *accidens* illi, secundum istos. Et, per consequens, non est idem illi cujus est. Et, per consequens, idem secundum *esse* potest separari a se. Et, secundum hoc, idem non separatur a seipso, sed ab alio, quia ab ejus *accidente.*

Tenendo tamen quod credo magis verum : quod *esse* [*existentiæ*] non differt realiter ab *essentia* [*existente*], tunc dico quod, licet idem secundum *esse* non potest separari a se *ut sit* et *non sit* simul secundum idem, potest tamen incipere et desinere esse, quia ejus *esse* potest esse terminus *a quo* talis transmutationis, et ejus *non esse* terminus *ad quem.* Et, e converso, *non esse* ejus potest esse terminus *a quo* oppositæ transmutationis et *esse* ejus terminus *ad quem.*

Dato igitur quod [*esse* animæ] esset *esse* totius [hominis], quod falsum est, adhuc non sequitur quin [anima] posset corrumpi et desinere esse, sicut et incipere, quia HOC CONCLUDERET QUOD DEUS NON POSSET ANIMAM, VEL ANGELUM, VEL ALIQUAM ALIAM ESSENTIAM SIMPLICEM, SIMPLICITER DESTRUERE VEL ANNIHILARE. QUOD EST FALSUM. Non enim omnis corruptio est per separationem *positivi* a *positivo.* Et (dato quod esset) habetur intentum in proposito.

36. Elucidatur secunda ratio Philosophi : De immateriali.

MATERIA [219] *est qua res potest esse* [220] *et non esse.* Igitur materia est causa corruptionis. Illud igitur, per oppositum,

(219) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 11 et 16.

(220) 7. Metaphys. text. 22.

quod non habet materiam, est incorruptibile. Anima est hujusmodi [221] secundum Philosophum.

Ad 2. Cum dicit [Aristoteles] quod *materia est principium corruptionis*, etc., dico quod non oportet omne illud quod non habet materiam, esse incorruptibile, nec omne illud quod est corruptibile, habere materiam tanquam partem sui. Sed sufficit quod compositum quod informat, habeat materiam ut partem sui, qua corrupta, corrumpitur etiam ipsum informans. Licet igitur forma non per se corrumpatur sicut nec per se generatur, corrumpitur tamen ad corruptionem totius *compositi*. Et sic corrumpuntur omnes formæ accidentales corrupto susceptivo. Argumentum tunc æque concluderet de omni forma accidentali, quod esset simpliciter incorruptibilis, sicut de anima.

37. Elucidatur tertia ratio Philosophi : De per se esse.

Hoc [222] probatur aliter, sic. Anima habet per se *esse* a solo Deo effective, non acceptum ab aliquo alio, et illud *esse* communicat corpori. Igitur non dependet ab aliquo alio in essendo. Non, igitur, quia corpus corrumpitur, illa corrumpitur ad corruptionem ejus, quia ipsa nullum *esse* habet ab eo.

Ad 3. Dico quod *per se esse* potest dupliciter accipi. Uno modo pro *esse* incommunicabili, et sic *per se esse* est incommunicabiliter esse. Alio modo *per se esse* pro esse subsistentiæ, et sic *per se esse* est per se subsistere. Modo [primo] dico quod

(221) 2. de Anima. text. com. 16.

(222) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 12 et 19.

anima habet per se esse a Deo primo, et sic nulli dat esse. Secundo modo non habet per se esse, quia non per se subsistit ; sed habet per se esse, id est, nulli accidere. Sed non sequitur : Habet sic per se esse ; igitur non dependet a corpore. Forma enim ignis non accidit materiæ et tamen dependet a materia. Formæ enim, etiam substantiales, omnes dependent a Deo, et tamen non accidunt sibi [Deo] vel universo.

38. Elucidatur quarta ratio Philosophi : De ab æterno.

ITEM, [223] dicit Philosophus quod [224] fortasse anima manet post corpus ; et principium suum fuit : quod illud, quod erit, semper fuit. Ita habet [225] ibidem. Igitur anima est simpliciter perpetua et incorruptibilis.

Ad 4. Ad illud Philosophi, dico quod loquitur dubitando, et sine assertione. Unde non oportet quod omne illud quod dicit Philosophus sit demonstratio, quia multa dixerunt Philosophi quæ acceperunt a prioribus Philosophis, persuasi per rationes probabiles eorum et non semper demonstrativas. Ita, in proposito, dico quod bene verum est quod, si alicubi inveniatur a Philosophis dictum quod anima sit incorruptibilis, HÆC QUIDEM CONCLUSIO PROBABILIOR EST QUAM OPPOSITA.

---

(223) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 11. et 17.

(224) Metaph. 12. c. 1. text. com. 17.

(225) Lib. 8.

39. Elucidatur quinta ratio Philosophi : De inductione intellectus ab extrinseco.

ITEM, [226] intellectus secundum Philosophum est ab extrinseco, et non ab intrinseco per transmutationem [227] educta de potentia materiæ. Sed forma quæ non producitur in *esse* per transmutationem materiæ, non corrumpitur per transmutationem materiæ. Igitur, cum anima sit hujusmodi, erit incorruptibilis.

Ad 5. Nunquam invenitur a Philosopho quod ipse asserat animam intellectivam esse ab extrinseco [corporis inductam]; sed, si alicubi hoc dicit, hoc dicit propter operationem ejus, respectu cujus non utitur organo ; vel [dicit] dubitando secundum opinionem aliorum. Unde, si simpliciter [anima] esset ab extrinseco, non poneret Philosophus quod esset forma naturalis ipsius corporis sibi propria, quia principium apud eum est quod *de nihilo nihil fit*, et quod cuilibet potentiæ passivæ in natura correspondet potentia activa in natura. Et ideo, quia ponit eam formam propriam ipsius [228] corporis organici, ponit eam corrumpi ad corruptionem *totius*.

40. Elucidatur sexta ratio Philosophi : De perpetuo.

VIDETUR [229] sentire [animam intellectivam perennem esse] Philosophus qui dicit quod [230] *separatur* [*anima intellectiva*]

(226) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 11. et 17.

(227) 16. de Animalibus. (228) 2. et. 3. de Anima.

(229) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 10. et 14.

(230) 2. de Anima. text. 24.

a corpore sicut perpetuum a corruptibili. Non autem hoc sentit nisi ratione naturali, quia supernaturalia non ponit necessaria, sed superflua. Et si dicas quod Philosophus intelligit animam, separari a corpore, tanquam perpetuum a corruptibili, tantum quantum ad operationem et non quantum ad essentiam vel substantiam animæ in se, ex hoc habeo propositum. Quia, secundum eum, *si anima separata habere potest operationem, potest et esse* [231] *sic separata et per se.* Igitur erit incorruptibilis.

Ad 6. Respondeo. Cum dicitur quod [anima] *separatur a corpore tanquam perpetuum a corruptibili,* verum est quantum ad operationem suam, in qua non utitur organo. Unde perpetuitas de qua ipse loquebatur, non erat alia nisi non uti organo in operatione illa. Propter organum enim debilitatur potentia in operando et dirimitur virtus ex passione, et tantumdem dissoluta debita commixtione organi propter frequenter agere, vel ex excellentia objecti corrumpitur potentia. Per oppositum, dicitur anima intellectiva incorruptibilis, non quia sit *simpliciter talis,* sed quia non utitur organo corporali in operando, nec fatigatur virtus ejus in operando propter excellentiam intelligibilis.

Et cum arguis quod, si sit simpliciter incorruptibilis quantum ad operationem, [ideo] sit simpliciter incorruptibilis, secundum illud : quod *separatur secundum* [232] *esse, quia est per se,* dico : quod, si anima esset simpliciter incorruptibilis in operando, bene sequeretur quod esset incorruptibilis in essendo. Sed non est simpliciter incorrupti-

(231) 1. de Anima. text. 12.
(232) 1. de Anima.

bilis in operando, etiam secundum intentionem Philosophi, quia, licet non intelligat per organum, *corrumpitur tamen* [233] *intelligere quodam interiori corrupto.* [Ibi] Philosophus vult quod operationes sint *primo totius.* Et secundum hoc dependet operatio a perfectibili et, potentia ejus corrupta, corrumpitur *intelligere.* Et similiter, cum ipsa sit naturalis et propria perfectio corporis, ut proprii perfectibilis, sequitur quod ipsa corrumpitur ipso perfectibili corrupto. Ipse enim expresse non posuit [animam humanam esse] aliquam formam ab *extra* [inductam], sed ab *intra* tantum eductam de potentiæ materiæ, et in ipsam corruptibilem.

41. Elucidatur septima ratio Philosophi : De excellentia intelligibilium.

PRÆTEREA [234] quod hoc sit de intentione Philosophi, patet per ipsum. Dans differentiam [235] inter sensum et intellectum, dicit quod excellentia sensibilium corrumpit sensum. Exemplum de sole respectu visus et aliis frigidis, vel calidis in primo gradu, vel secundo, ut venenum respectu gustus vel tactus, et sic de aliis. Sed intellectus non minus potens est ad intelligendum minus intelligibile ex hoc quod intelligat magis intelligibile, imo magis [intelligit]. Tunc arguo sic. Omnis potentia cujus virtus non debilitatur ex excellentia objecti, vel corruptibilitate organi, est incorruptibilis. Intellectiva est hujusmodi. Igitur... Major patet secun-

(233) Ibid. text. com. 66.

(234) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 11. et 15.

(235) 3. de Anima. text. 7.

dum Philosophum. Dicit quod *si* [236] *senex acciperet oculum juvenis, videret ut juvenis.*

Ad 7. Dico quod Philosophus, de illa differentia quam ponit inter sensum et intellectum, non plus concludit pro anima intellectiva nisi quod ipsa non utitur organo in operando sicut [utuntur] potentiæ sensitivæ, quia uti organo non est necessarium nisi potentiis sensitivis quæ sunt alicujus generis determinati et qualitatum contrariarum unius generis in mera proportione ad illas. Et, cum dicis ultra : *Igitur non corrumpitur*, dico quod verum est de corruptione propria, quia pars non per se corrumpitur, sicut nec per se generatur. Corrumpitur tamen *per accidens* ad corruptionem *totius*. Quod per se generatur, et corrumpitur tam in [237] essendo quam in operando, quando *totum* corrumpitur in *esse* vel in *operari.*

42. Elucidatur octava ratio Philosophi : De desiderio naturali.

Præterea [238], desiderium naturale non est frustra. Sed desiderium naturale est ad [239] incorruptibilitatem et immortalitatem. Igitur.

Ad 8. De desiderio naturali dico, quod naturale desiderium ad semper vivere non est aliud quam quædam naturalis inclinatio ad talem actum. Unde dicit quod [240] in omnibus dicimus naturam semper velle esse, quantum in se est. Sed materia et forma non possunt semper continuare *esse* com-

(236) 3. de Anima. text. 65 (237) 5. et 7. Metaphys.
(238) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 11. et 15. et 16.
(239) 3. Ethic. text. 22. (240) 2. de Generat.

positi. Similiter, quod immortalitas vel incorruptibilitas sit illud ad quod est inclinatio naturalis, non est bene probatum. Ad probationem : dico [241] quod quocunque actu voluntatis non electivo possum appetere quodcunque apprehensum, etiam per errorem, sicut tam possibilia quam impossibilia. Et ideo dicit Philosophus ibidem quod *velle* absolute est impossibilium, *electio* tantum possibilium ad quæ possunt congrua media inveniri. Sed quod possibilis sit immortalitas vel incorruptibilitas homini, hoc oporteret probare, quia hæc non est nota lumine naturali nec ratione naturali. Unde minor non est nota naturaliter. Unde, cum immortalitas fuerit apprehensa, sive per inductionem, sive per opinionem, vel fidem, vel rationem errantem, statim potest appeti, sed non efficaciter et ex electione, quia electio non sequitur communiter nisi dictamen rectæ rationis. Ista autem comprehensio immortalitatis, ut possibilis, non est ex ratione naturali, sed tantum ex inductione, vel fide.

Et, si objicitur, secundum Philosophum, quod natura [242] in omnibus desiderat quod melius est ; sed immortalitas est simpliciter melior mortalitate : igitur ratione naturali potest apprehendi et naturaliter eligi ut possibile : respondeo quod Philosophus solvit hoc [243] ibi. Natura semper desiderat quod melius est, et *melius est esse quam non esse*. Addit autem : *Hoc autem in omnibus impossibile continue stare propter longe a principio distare, et ideo reliquo modo complevit Deus naturam, continuum facere generationem.* Et ideo illo modo completur desiderium naturæ quo modo

(241) 3. Ethicor. (242) 2. de Generat. (243) Text. 59.

natura est capax repleri. Non diceret autem Aristoteles naturam humanam esse capacem immortalitatis vel incorruptibilitatis nisi secundum *speciem* et non secundum aliquod *individuum*, quia speciem ponit perpetuam secundum generationem perpetuam hominum successivam. Et ita non ponit animam ex se incorruptibilem, sed quasi per accidens ex incorruptibilitate et perpetuitate *speciei*, et ita quamlibet [ponit] ex se corruptibilem.

43. Elucidatur nona ratio Philosophi : De virtuoso.

Dicit [244] Philosophus quod [245] virtuosus debet eligere mori. Et hoc habet scire secundum rectam operationem naturalem, vel saltem potest scire. Igitur simpliciter potest scire et cognoscere, secundum rationem naturalem rectam, se, quantum ad animam, esse incorruptibilem et immortalem. Antecedens est manifestum ex Philosopho. Consequentia patet, quia dicit [246] Augustinus *quod quis recta ratione eligit, cum pervenerit ad illud, melius efficitur.* Et illud patet per hoc quod nullus, secundum rectam rationem, deberet velle exponere se morti et amissioni totius *esse* humani propter quamcumque causam, si postea nihil esset in se, sed tantum propter bonum commune quod diligit, et pulchritudinem Universi cujus ipse est pars secundum animam. Igitur...

(244) Paris. 4. d. 43. q. 2. nn. 11. et 17.

(245) 3. Ethicor. cap. 11., de fortidudine : et 9. Ethicor. cap. 9.

(246) 3. de libero arbitrio, cap. 5.

Ad 9. De virtuoso, respondet ipsemet Philosophus ibidem, quod melius est uno anno vivere virtuose quam multis annis totam vitam vitiosam habere et miseram. Unde patet quod consequentia prima non valet, nec probatio ejus, quia, in moriendo secundum dictatem rectæ rationis propter illud pro quo moriendum est, dat sibi majus bonum. Et laudabilius est hoc ei, quam si salvaret *esse* suum non exponendo se morti in tali casu, et viveret infeliciter omittendo actum virtutis et bonum moris.

44. Conclusio : Quod immortalitas animæ non probatur rationibus necessariis, quum anima non sit simpliciter ex se incorruptibilis.

Dico [247] igitur quod propositio : « Anima intellectiva est simpliciter immortalis et incorruptibilis » non est naturaliter nota, quia ad illam sic esse notam lumine naturali non est demonstratio, nec ratio *simpliciter necessaria*, sed tantum *probabilis*. Et ideo conclusio non est naturaliter nota sed tantum probabiliter.

Istud patet per Apostolum [248] cui dictum est : *Insanis, Paule*, licet ipse incorruptibilitatem et immortalitatem animæ persuaderet Philosophis. Non tamen est usus contra eos ad hoc probandum rationibus necessariis, sed tantum probabilibus. Aliter non dixissent ipsum insanire si naturaliter hoc eis fuisset notum. Cum enim dixit : *Si* [249] *non resurgunt mortui, vana est spes nostra* ; similiter : *Si tantum in hac vita speramus, miserabiliores sumus cunctis gentibus* ; hoc est inconveniens,

(247) Paris. 4. d. 43. q. 2. n. 24. (248) Act. 17.
(249) 1. Corinth. 15.

igitur illud ex quo sequitur. Hoc argumentum est probabile tantum et non simpliciter necessarium. Cum enim omnium unus sit rector Reipublicæ, et bonis multa mala et similiter malis multa bona eveniant in vita ista, igitur si non esset bonis alia vita speranda, merito essent boni miseriores omnibus, et feliciores mali.

Similiter [250] doctrinâ Pauli, et etiam per exemplum de grano cadente et per resurrectionem Christi: *Si Christi resurrexit, et mortui resurgent*; et per justam retributionem, vel non sunt nisi persuasiones probabiles, vel [sunt] tantum ex præmissis creditis.

Dico [251] igitur ad hunc articulum quod pro hoc non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum. Sed ad hoc est manifesta auctoritas Salvatoris: *Nolite*, inquit, *timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere*; *sed potius eum timete qui potest et animam et corpus perdere* [252] *in gehennam.*

Ex his [253] apparet quantæ sint gratiæ referendæ misericordiæ Creatoris, qui nos per fidem certissimos reddidit in his quæ pertinent ad finem nostrum et ad perpetuitatem sempiternam, ad quæ ingeniosissimi et eruditissimi quasi nihil poterant attingere, juxta illud quod adductum est de Augustino, [loquente de vita immortali vel [254] sempiterna]: *Si volunt*, inquit, *beati esse qui beati sunt, beati non esse utique nolunt. Si autem beati non esse nolunt, procul dubio nolunt consumi et*

(250) Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 28.

(251) Paris. 4. d. 43. q. 2. n. 19.

(252) Math. 10. (253) Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 33.

(254) 13. de Trinit. cap. 8 et 9 et 8.

perire quod beati sunt. Nec nisi viventes beati esse possunt : nolunt igitur perire quod vivunt. Immortales ergo esse volunt, quicumque vere beati vel sunt vel esse cupiunt. Non autem vivit beate cui non adest quod vult ; nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna. Hanc utrum capiat humana natura, quam tamen desiderabilem confitetur, non parva quæstio est... Humànis quippe argumentationibus hæc invenire conantes, vix pauci magno præditi ingenio, abundantes otio, doctrinisque subtilissimis eruditi, ad indagandam solius animæ immortalitatem pervenire potuerunt... Sed si fides adsit quæ inest eis quibus dedit potestatem Jesus filios Dei fieri, nulla quæstio est, quia ipse suos credentes in hoc certissimos reddidit.

LIBER NONUS

DE INSCITIA PHILOSOPHORUM DETERMINANTIUM QUÆ SIT RELIGIO NOSTRA APUD DEUM SUFFICIENS.

Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus ?

In ista quæstione videtur esse controversia inter Philosophos et Theologos. Tenent enim Philosophi perfectionem naturæ, et negant perfectionem supernaturalem. Theologi vero cognoscunt defectum naturæ, et necessitatem gratiæ et perfectionem supernaturalium.

Saltem duo membra sunt manifesta. Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinæ, ut puta tanquam contingenter acceptantis talia, vel talia, digna vitâ æterna. Et, quod etiam illa sufficiant, dependet mere ex voluntate divina, circa ea ad quæ contingenter se habet.

(*Oxon. Prolog. q. 1. nn. 1. 3. 8.*)

1. Positio Quæstionis.

UTRUM [1] homini, pro statu isto, sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus ?

In ista quæstione videtur esse controversia inter Philosophos et Theologos.

Tenent enim Philosophi perfectionem naturæ et negant perfectionem supernaturalem. Theologi

(1) Oxon. Prolog. q. 1. nn. 1 et 3.

vero cognoscunt defectum naturæ, et necessitatem gratiæ et perfectionum supernaturalium.

Diceret ergo Philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro isto statu ; sed quod omnem notitiam sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis...

2. Utrum homines summe et de necessitate velint beatitudinem?

Augustinus [2] [dicit] : *Beati* [3] *omnes esse volunt, ut veritas clamat.* Sed, quod contingenter convenit alicui, aliquando convenit sibi, et aliquando non. Igitur veritas non clamaret semper quod omnes volunt esse beati. Item Augustinus ait [4] quod : *Summe ardentissimo amore omnes finem appetunt.*

[Et Philosophus] : *Sicut* [5] *principium in speculabilibus, ita finis in operabilibus.* Sed intellectus *necessario* et *summe* appetit ultimum finem, quia est beatitudo. Quod appetat *summe*, ait Philosophus : *Bene* [6] *dixerunt antiqui quod bonum est quod omnia appetunt.* Sed, sicut simpliciter ad simpliciter et magis ad magis, ita et maxime ad maxime. Igitur maximum bonum quod est beatitudo *maxime* omnes appetunt. Præterea, secundum Anselmum, [7] voluntas non potest non velle summe bonum commodum. Ergo.

---

(2) Paris. 4. d. 49. q. 8. n. 2. (3) 13. de Trinit c. 8.

(4) 18. de Trinit. c. 5.

(5) 2. Physicor. text. 89 et 7. Ethic. 12.

(6) 1. Ethicor. c. 1. (7) De concord. et lib. arbitr. c. 26

3. Quod duplex est appetitus in voluntate, unus naturalis et alter liber.

Duplex [8] est appetitus in voluntate, scilicet *naturalis* et *liber*.

Naturalem solum dico *potentiam voluntatis* absolute, sed non aliquid superadditum voluntati. Sicut enim quælibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem.

Alius est appetitus *liber* qui est *velle liberum*.

De [illo] primo appetitu dico quod non est actus aliquis *elicitus* a voluntate, sed tantum *inclinatio* quædam. Probo. Sicut se habet appetitus naturalis intellectus ad actum suum, sic appetitus voluntatis ad actum suum. Sed appetitus naturalis intellectus non est actus elicitus ab eo. Ergo sic erit de voluntate. Præterea non experimur talem *actum* esse in nobis, cum tamen inconveniens sit nobilissimos habitus naturaliter esse in nobis et latere nos. Quod etiam verum est de operationibus.

Præterea, tunc, quandoque actus oppositi simul essent in eodem. Potest enim aliquis appetitu *naturali* refugere mortem, quia nolumus expoliari, secundum Apostolum ; et actu *libere elicito* [potest] eligere mortem, sicut martyres. Unde dicit Apostolus : *Cupio dissolvi*, etc. Ergo sequitur quod appetitus *naturalis* non sit nisi inclinatio quædam ad perfectionem suam. Nec est magis *actus elicitus* in voluntate quam in lapide. Quid ergo ? Dico quod est inclinatio ad propriam per-

(8) Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 2.

fectionem suam, scilicet voluntatis, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum. Et de illo appetitu loquitur Philosophus : quod materia appetit formam, et universaliter imperfectum suam perfectionem.

4. Quod appetitu naturali voluntas appetit beatitudinem necessario, summe et in particulari.

De isto [9] appetitu *non libero* sed *naturali*, apparet quod voluntas *necessario*, sive *perpetuo* et *summe* appetit beatitudinem, et hoc *in particulari*.

Quod *necessario*, patet ; quia natura non potest manere natura quin inclinetur ad suam perfectionem. Tolle ergo istam inclinationem et tolles naturam. Sed appetitus naturalis non est nisi talis inclinatio ad propriam perfectionem. Similiter voluntas, ut natura, necessario appetit suam perfectionem quæ maxime est beatitudo. Et hoc *appetitu naturali*.

Quod *summe* appetit, probatur ; quia summa inclinatio naturæ est ad summam perfectionem. Si ergo natura appetat suam perfectionem, summe appetit summam perfectionem. Sic arguit [10] Philosophus : *Si omnes homines naturaliter scire desiderant, igitur maximam scientiam summe desiderabunt*. Cum igitur summa perfectio voluntatis sit beatitudo, sequitur quod voluntas, ut natura, summe appetit [beatitudinem].

[Insuper] si *necessario*, ut natura, [voluntas] appeteret eam, igitur *summe* appetit eam. Consequentia patet, quia in cujus potestate non est

(9) Paris. 4. d. 49. q. 9. n. 5.

(10) 1. Metaphys. in prœmio.

tendere, in ejus potestate non est *remisse tendere*. Igitur, si voluntas, ut natura, determinetur *necessario* ad appetendum beatitudinem, igitur *summe*, ut natura, appetit eam.

Quod in *particulari* sic naturaliter appetit beatitudinem, patet, quia ille appetitus est ad perfectionem in qua voluntas *realiter* perficitur. Sed perfectio realis non est aliquid *universale*, sed *singulare*. Igitur appetit beatitudinem *in particulari*.

Illud *appetere* non est actus sequens cognitionem, quia tunc non esset *naturalis* sed *liber*. Universale autem non est nisi objectum intellectus, vel aliquid consequens operationem intellectus. Igitur iste appetitus in voluntate est respectu beatitudinis *in particulari*.

De [11] appetitu *libero*, an omnes illo appetitu *necessario* et *summe* appetant beatitudinem ?

5. An omnes appetitu libero appetant necessario et summe beatitudinem saltem in universali.

Est una opinio, quæ dicit quod sic *in universali*. Ratio ad hoc est : voluntas non potest *non velle* aliquid nisi in eo sit aliqua ratio mali, vel defectus boni. Sed in beatitudine *in universali* est ratio omnis boni, et privatio vel negatio omnis mali. Ergo, etc... Ex hoc sequitur quod summe appetatur, quia in cujus potestate non est actus, sive *agere*, in ejus potestate non est *remisse* vel *intense agere*.

Adducit tamen quod *in particulari* non necessario appetitur, quia tunc non posset quis peccare.

(11) Oxon. 4. d. 49. q. 10. nn. 4-9.

Contra hanc opinionem, videtur mihi quod contradictionem implicat, scilicet : quod omnes necessario beatitudinem appetant *in universali* et non *in particulari*. Quia, si beatitudo *in universali* apprehensa necessario appetitur propter hoc quod est in ea omnis ratio boni et nulla ratio mali, nec defectus boni, cum hoc in beatitudine *particulari* plenius inveniatur quam in beatitudine *universali*, sequitur ergo quod tunc beatitudinem sive finem apprehensum in particulari omnes appeterent necessario. Quod falsum est.

Præterea, nullum *universale* includit majorem perfectionem quam aliquod *particulare* suum, imo minorem ; quia omne *particulare* addit perfectionem super *universali*. Ergo beatitudo in universali non est perfectior quam in particulari. Si ergo est impossibile non appetere beatitudinem *in universali* apprehensam, quia non apparet ratio mali, nec defectus boni, multo magis erit hic de ea ut *in particulari*.

Si talis necessitas volendi in libera voluntate poneretur, hoc esset propter inclinationem, naturalem appetitus, cui conformatur. Sed appetitus naturalis est ad beatitudinem, ut *in particulari*, ut ostensum est. Ergo necessario appetit beatitudinem in particulari apprehensam.

Præterea, si intellectus non plus dubitat de fine *in particulari* quam *in universali*, quare non appetet ? Non videtur ratio. Sed quod idem *appetat necessario*, et *non appetat necessario* est contradictio.

Respondeo ergo et dico, quantum ad istum articulum, quod, etsi voluntas libera velit, ut in pluribus, beatitudinem apprehensam in *universali*, vel *particulari* quando intellectus non dubitat in illo particulari esse beatitudinem, non tamen

necessario vult, nec in universali, nec in particulari. Ratio est, quia necessitas in causa superiori non potest esse a necessitate causæ inferioris, quia causa inferior non potest determinare modum agendi causæ superioris, quia non potest ipsam determinare ad agendum. Ergo causa superior, si necessario agit, hoc habet per aliquid intrinsecum formæ suæ, vel ex natura sui. Si ergo voluntas habet necessitatem ad volendum aliquid, illa necessitas conveniet sibi ex natura sui, et non a causa inferiori.

Tunc arguo ulterius. Causa superior, si necessario agit, eadem necessitate movet causas inferiores ad agendum actiones suæ actioni necessarias. Cum ergo AD ACTUM VOLUNTATIS REQUIRATUR APPREHENSIO INTELLECTUS, sequitur quod, si voluntas necessario velit beatitudinem, quod determinabit intellectum ad semper considerandum de beatitudine. Quod est falsum.

Dico ergo quod contingenter vult finem, tam *in universali* quam *in particulari*, quamvis, ut in pluribus, velit utrumque, quando non dubitat intellectus in quo sit in particulari, sicut de quolibet fideli qui credens in fruitione Trinitatis esse beatitudinem, appetit illum finem, licet non velit media ad illum finem, quia non efficaciter vult, ideo non vult virtuose vivere.

Quod autem, ut in pluribus, voluntas velit beatitudinem, hoc est quia, ut conveniens, appetitus *liber* sequitur inclinationem appetitus *naturalis*. Impossibile enim est per aliquem habitum voluntatem magis habilitari, vel inclinari ad aliquid volendum, quam per appetitum naturalem. Cum ergo voluntas possit tantum habilitari per habitum aliquem quod, ut in pluribus, sequatur inclinationem illius, imo delectabiliter operetur

secundum ejus inclinationem, ergo multo magis, ut in pluribus, vult istud ad quod inclinatur naturaliter. Et ideo justus homo, etiam cum quocumque habitu, cum difficultate eligit mortem, et [mors] est sibi materia patientiæ, quia contra appetitum naturalem. Cum ergo omnes appetitu naturali appetant beatitudinem, ut dictum est, sequitur quod voluntas, ut in pluribus, velit beatitudinem.

Sed estne actus ille *elicitus*, quo vult beatitudinem, *naturalis* ?

6. Actus ille elicitus et liber quo voluntas vult beatitudinem, estne naturalis?

Dico quod *non proprie*, quia non est inclinatio naturalis ad beatitudinem quæ dicitur *velle naturale* voluntatis, ut natura est. Potest tamen dici naturalis, quia conformis est inclinationi naturali. Propter quod [12] dicit Augustinus : *Neque voluntas non est, aut non libera dicta est, qua sic beati esse volumus, ut miseros nos esse velle non possimus.* Unde, sicut dicitur aliquod *velle* virtuosum, non quia a virtute procedit elicitive (quia nullus habitus est principium totale elicitivum actus) sed dicitur virtuosus actus, quia conformis inclinationi virtutis, vel quia elicitur secundum virtutem : sic est in proposito de beatitudinis volitione.

Potest enim dici naturalis, quia conformis inclinationi naturali. Tamen est actus liber. Non tamen est *velle deliberativum*, quia deliberatio est eorum quorum est electio. Electio autem est

(12) Enchirid. c. 104.

eorum quæ sunt ad finem. Et est de conclusione quæ deliberative concluditur per syllogismum practicum.

Sed hic est unum dubium, quia, si, secundum Augustinum in prædicta auctoritate, non possumus velle miseriam, ergo simpliciter et necessario nolo miseriam. Sed sequitur : necessario nolo miseriam ; ergo necessario volo beatitudinem. Hæc consequentia patet dupliciter. Primo, quia non est minor proportio beatitudinis ad *velle* quam miseriæ ad *nolle*. Secundo sic, quia actus nolendi nunquam est nisi in virtute alicujus volitionis. Ideo enim nolo aliquid quia volo aliud, ut dictum est supra per Anselmum. Sed causa est perfectior suo effectu. Ergo magis necessario volo beatitudinem quam nolo miseriam.

Respondeo. Non sequitur : *non volo* beatitudinem, ergo *nolo* eam, sive *non volo* esse miserum. Ergo de necessitate *nolo* esse miserum. Quia *nolle* est actus positivus nolentis sicut est *velle*. Et ita liberum [est] unum, sicut aliud, quia neutrum elicio necessario circa quodcumque objectum. Et ideo possum non elicere *nolle* circa malum, sicut *velle* circa bonum. Tamen, sicut circa malum ostensum non possum elicere actum voluntatis, nisi *nolle*, sic circa bonum oblatum non possum elicere actum voluntatis, nisi *velle*. Et ideo debet sic argui : non possum velle esse miserum ; ergo non possum odire beatitudinem. Sed ex hoc non sequitur : Ergo necessario volo beatitudinem, quia

NULLUM VELLE NECESSARIO ELICITUR A VOLUNTATE.

Sed adhuc objicitur. Nullus actus necessario aufertur a potentia aliqua nisi propter determinationem ejus ad oppositum, sicut ab igne necessario aufertur frigiditas quia necessario determinatur ad calorem, nec ab aliqua superficie color

aliquis, nisi propter determinationem ejus ad alium colorem oppositum. Ergo in voluntate non est impossibilitas ad nolendum beatitudinem, nisi quia determinatur ad oppositum actum, scilicet ad volendum beatitudinem.

Respondeo quod a voluntate excluditur actus volitionis respectu miseriæ, et actus nolitionis respectu beatitudinis, quia miseria non est nata esse objectum actus *volitionis*, nec beatitudo objectum actus *nolitionis*. Sicut actus videndi disgregando excluditur a visu respectu nigredinis, quia non est nata esse objectum talis actus, sic in proposito voluntas non est capax talis actus respectu talis objecti.

Dico ergo quod VOLUNTAS SIC DETERMINATUR AD VOLENDUM BEATITUDINEM, ET AD NOLENDUM MISERIAM, quod, si eliciat aliquem actum circa ista objecta, necessario et determinatum elicit actum *volendi* respectu *beatitudinis* et *nolendi* respectu *miseriæ*. NON AUTEM ABSOLUTE DETERMINATUR AD UNUM ACTUM ELICIENDUM, VEL ALIUM.

Et si dicas quod : si non necessario velit beatitudinem [actu elicito], nec necessario odit beatitudinem, qualem ergo actum habebit circa beatitudinem quando sibi ab intellectu ostenditur ?

Dico quod, in pluribus, habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum. SED POTEST SE SUSPENDERE AB OMNI ACTU, OSTENSA BEATITUDINE. Aliter enim simplices, quando apprehendunt aliquid quod pertinet ad finem ultimum, de quo nesciunt an sit de ratione finis ultimi, tenerentur ad volendum illud. Unde unumquodque objectum — potest voluntas *velle*, et *nolle*, — et a quolibet actu in particulari potest *se suspendere*, hoc vel illo. Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod

bonum, et etiam ostendit bonum, ut bonum, considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere et nullum actum voluntatis circa hoc elicere [nec *velle*, nec *nolle*].

7. An insit hominibus naturalis appetitus ad Deo fruendum.

EXPERITUR [13] mens rationalis, CUJUS EXPERIMENTUM EST PRINCIPIUM OMNIS NOSTRÆ CERTITUDINIS, quod non satiatur nisi per bonum infinitum.

Experimentum enim naturale a nullo negari potest, cum sit principium omnis scientiæ et certitudinis. Experitur autem quælibet rationalis anima quod ejus appetitus tendit in bonum infinitum, nec alio posset totaliter satiari. Unde Augustinus [14] : *Quia fecisti nos ad te, inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* [Igitur] Augustinus [15] : *Omnis* [16] *itaque humana perversio est, quod vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui.*

Præmitto quoddam exemplum, quomodo videlicet corpora diversimode quietantur.

Ultimus terminus quietis gravium corporum est centrum. Huic autem centro, tanquam termino ultimo, adhæret aliquod corpus grave *per se* et *primo*. Puta *terra*, quæ non per naturam alterius corporis adhæret, a quo participet gravitatem et istam adhæsionem.

Ad propositum applicando, corporis ponderi correspondet voluntas in spiritualibus, quia SICUT

(13) De rer. Principio. q. 1. n. 25. et q. 2. n. 18.
(14) 1. Conf. c. 1. (15) 83. qq. q. 30.
(16) Oxon. 1. d. 1. q. 5. nn. 1-4.

CORPUS PONDERE, SIC ANIMUS ET VOLUNTAS AMORE FERTUR, QUOCUMQUE FERTUR, ut ait [17] Augustinus. Centrum quod ex natura sui est ultimate quietativum est finis ultimus secundum veritatem.

Huic centro voluntas divina *primo et per se*, quia non participatione alicujus alterius a se, *immobiliter* et *necessario* adhæret, quia ipsa voluntas non per habitum, nec per actum differentem a se, nec in virtute alicujus causæ superioris, perfectissime amat illud summum bonum et necessario.

Aliquod autem corpus adhæret centro *per se*, sed *non primo*, quia adhæret per gravitatem et adhæsionem participatam a terra. *Per se* tamen adhæret, quia per formam intrinsecam; et *firmiter*, quia est quasi intrinsecum terræ quæ primo quiescit, utpote lapides et metalla in visceribus terræ. Et talia, licet non *primo*, tamen *perfecte* quiescunt, quia perfecte conjuncta sunt centro, mediante primo quiescente, cui sunt perfecte conjuncta.

In secundo gradu, voluntas creata beata, quæ *non primo*, sed participando a Deo, *per se* tamen, quia per formam suam intrinsecam, adhæret firmiter huic bono. Et hoc quia facta est quasi intrinseca voluntati primo quiescenti, quia in ejus beneplacito semper manens.

Aliquod corpus tertio modo adhæret centro mediante terra cui unitur, sed *mobiliter* et *non firmiter*, ut grave aliquod existens in superficie terræ. Et tale, licet quiescat ad aliquod tempus, non tamen ita determinatur ad quietem, sicut corpus quiescens secundo modo.

In tertio gradu est voluntas justi viatoris, qui, licet innitatur divinæ voluntati et, mediante

(17) De civit. Dei. 11. cap. 28.

illa, summo bono in quo quiescit ipsa voluntas, tamen non firmiter adhæret illi bono vel beneplacito istius voluntatis. Unde nunc adhæret illi, nunc avertitur ab illo. Sed hoc est quoddam dissimile in corporibus tertii membri, quia ibi, manente forma qua corpus quiescit, potest ipsum non quiescere. Hic oportet formam qua quiescit, destrui simul cum aversione voluntatis a centro suo.

Quarto modo, potest aliquod corpus adhærere uniformiter corpori proximo et *respectu illius* quiescere, et tamen non quiescere *respectu Universi*, si illud cui proximo adhæret, non uniformiter adhæreat centro. Verbi gratia, de homine jacente in navi. Et, si in potestate corporis esset seipsum quietare, illud corpus grave quod seipsum finaliter quietaret in aliquo tali mobili, (non autem in centro, nec mediate, nec immediate), inordinate se quietaret: quia, etsi, quantum ex se est, quietaret se propter suam firmam adhæsionem tali corpori mobili, tamen non adhæret illi cui secundum naturam suam adhærere deberet ut quietaretur.

In quarto gradu est peccans mortaliter, qui, licet quantum est ex parte actus voluntatis se quietantis, vehementer inhæreat alicui alii a Deo, ita quod nec mediante illo nec immediate inhæret Deo, tamen ex parte objecti non potest simpliciter quietari. Imo, sicut quiescens respectu navis et non respectu centri, non quiescit simpliciter, quia non quiescit respectu ultimi quietantis in Universo: ita voluntas quietans se, quantum potest, in aliquo objecto alio a Deo, non simpliciter quietatur; quia non respectu hujus quod ultimate et perfectissime est in Universo quietativum voluntatis. Quod etiam patet, quia ibi voluntas nunquam satiatur,

quantumcumque firmiter se immergat in illud, propter se amando illud.

Ex his dico quod *frui* nihil dicit nisi actum inhærendi objecto propter se, quem concomitatur delectationis quietatio, sive [actum] qui est ipsa quietatio, hoc est : actus ultimate terminans potentiam in quantum potentia seipsam quietat actu suo. Ita quod de ratione fruitionis si dicit actum, non videtur esse quod ipsa [fruitio] quietet potentiam, quantum est ex parte objecti, sed quantum est ex parte potentiæ objecto propter se inhærentis.

Dico ergo quod voluntas divina fruitur *simpliciter* et *necessario* et *per se primo*. Voluntas creata beata fruitur *simpliciter* et *perpetuo* et *per se*, sed *non primo*. Voluntas viatoris justi fruitur *simpliciter* et *per se*, sed non *immobiliter* neque *primo*. Voluntas peccantis mortaliter fruitur *simpliciter* quantum est ex parte voluntatis quietantis seipsam, quoniam quietatur in objecto quod propter se amat, sed non *simpliciter* quietatur quantum est ex parte objecti, nec *frui* illud requirit, sed quia objectum non est de se quietativum sicut potentia actu suo se quietat in ipso ; ideo est fruitio inordinata.

Sed tunc est dubitatio : quo objecto peccans mortaliter fruitur ? An scilicet actu suo, an objecto sui actus ? Respondeo quod communiter fruitur seipso, quia objectum actus sui amat amore concupiscentiæ. Et, per consequens, aliquid aliud amat amore amicitiæ, quia omnem amorem concupiscentiæ præcedit amor amicitiæ. Illud autem aliud est ipsemet cui, ut amato amore amicitiæ, appetit illud objectum. Unde non fruitur objecto sui actus, nec per consequens ipso actu super quem non oportet primo reflecti. Hæc est sen-

tentia Augustini quod duas civitates fecerunt duo amores : *Fecerunt duas civitates amores duo, terrenam diaboli, scilicet amor sui usque ad contemptum Dei ; cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* Ergo prima radix ibi est quod peccans fruitur se.

Quæritur [18] adhuc, circa *frui*, de modo eliciendi actum illum : utrum scilicet, fine apprehenso per intellectum, necesse sit voluntatem frui eo ?

8. Utrum, fine apprehenso per intellectum, necessario voluntas eo fruatur ?

AUGUSTINUS [19] [dicit] : *Frui est amore inhærere alicui rei propter se.* Sic viator inhæret Deo. Et [20] secundum Augustinum : *Appetitus inhiantis fit amor fruentis.*

Ad [rem]. Necessitas [21] naturalis non stat cum libertate. Quod probo. Quia *natura* et *voluntas* sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi. Ergo CUM MODO PRINCIPIANDI VOLUNTATIS NON STAT MODUS PRINCIPIANDI NATURÆ. Sed voluntas libere vult finem. Ergo non potest *necessitate naturali* velle finem, nec, per consequens, aliquo modo *necessario.*

Quod voluntas libere velit finem, probatur ; quia eadem est potentia quæ vult finem et illud quod est ad finem. Ergo habet eumdem modum

---

(18) Oxon. 1. d. 1. q. 4. n. 1.

(19) Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 1. — De Doctrina Christ. 1. cap. 1.

(20) Paris. 1. d. 1. q. 3. n. 4. — 8. de Trinitate, cap. ultimo.

(21) Oxon. 1. d. 1. q. 4. nn. 1-4. Dicitur ab Henr. quodl. 3. q. 17. et quodl. 4. q. 11. — S. Thom. 1. 2. q. 10. art. 1 et 2. Sum. 1. p. q. 82. a. 1.

agendi; quia diversi modi operandi arguunt diversas potentias. Libere autem operatur circa ea quæ sunt ad finem. Ergo et circa finem...

Ista quæstio potest intelligi vel de fine *obscure* apprehenso in universali, sicut concipimus beatitudinem in communi... vel de fine *clare* viso.

Dicitur quantum ad primum : quia voluntas de necessitate fruitur ultimo fine sic apprehenso obscure in universali. Quod [22] probatur : *Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus.* Sed intellectus de necessitate assentit principiis primis speculabilibus. Ergo voluntas de necessitate assentit ultimo fini in operabilibus.

Contra [istum] articulum arguo sic. Augustinus [23] dicit : *Quod nihil tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas.* Quod non intelligitur nisi quantum ad actum *elicitum.*

Si igitur actus voluntatis circa finem est in potestate voluntatis, mediante actu alicujus alterius potentiæ, multo fortius est in potestate voluntatis immediate. Sed in potestate voluntatis est velle vel non velle finem *mediante* actu intellectus. Ergo hoc est in potestate ejus immediate... IN POTESTATE VOLUNTATIS EST AVERTERE INTELLECTUM A CONSIDERATIONE FINIS. Quo facto, voluntas non volet finem, quia non potest habere actum circa ignotum.

Quodcumque agens non impeditum quod necessitatur ad agendum, de necessitate removet omne prohibens actionem, si potest. Ergo, si voluntas non impedita necessitetur ex natura sua ad volendum ultimum finem, necessario removet omne prohibens illam volitionem, si potest removere. Prohi-

(22) 2. Physic. (23) 1. Retract. c. 9 et 22.

bens autem hanc volitionem est *non consideratio finis*. Et hanc potest voluntas removere faciendo intellectum stare in consideratione finis. Ergo volendo finem necessario faciet intellectum stare in consideratione finis. Major patet ; quia quod ex se necessitatum est ad agendum, nunquam prohibetur nisi per aliquid repugnans vincens virtutem ejus activam, sicut patet de gravi.

Prohibetur [grave] enim a descensu propter aliquid repugnans vincens ejus inclinationem. Et pari necessitate removet impedimentum prohibens, si potest. Quo amoto, non impeditum descendit, quia ita necessario removet repugnans effectui sicut ponit effectum cui illud repugnat... Potentia *libera per participationem* non magis tendit in objectum perfectum quam in aliud objectum. Ergo nec potentia *libera per essentiam*. Non autem est differentia inter finem volitum et alia volita, nisi ex parte perfectionis objecti. Antecedens patet, quia visus, qui est potentia *libera per participationem*, quatenus ejus actus subest imperio voluntatis, non necessario magis videt pulcherrimum quam minus pulchrum. Quod probo, quia ab utroque æqualiter avertitur, et utrumque æque contingenter videt.

De [24] voluntate, [igitur, an] ipsa oritur ex intellectu, quæro.

9. Quod voluntas est motor in regno animæ.

Aut intellectus habet ad voluntatem tantum prioritatem generationis sive originis. Et ex hoc non ponitur perfectio in intellectu respectu voluntatis, sed imperfectio ;

(24) Oxon. 4. d. 6. q. 11. n. 3.

quia universaliter imperfectiora præcedunt perfectiora ordine generationis. Si autem intelligas quod intellectus sit prior, vel radix respectu voluntatis, tanquam eminenter vel virtualiter continens voluntatem, hoc improbatur, quia ordinatum ad alterum ut prius origine, non continet eminenter vel virtualiter. ACTUS AUTEM INTELLECTUS ORDINATUR ESSENTIALITER AD ACTUM VOLUNTATIS.

Voluntas [25] potest velle suum actum, sicut intellectus intelligit suum actum. Aut ergo vult suum *velle* propter *intelligere*, aut e converso, aut neutrum propter alterum. Et loquor de *velle* ordinato. Non primum, quia, secundum [26] Anselmum : *Ordo perversus esset velle amare ut intelligeret.* Nec tertium, quia, in ordinatis per se ad eumdem finem, est etiam aliquis ordo inter se, tanquam ad finem sub fine. Ergo secundum. Et hoc vult Anselmus.

Ad quæstiones [27] istas, præmitto [principium] quoddam generale, scilicet quod malitia primo et formaliter non est nisi in aliquo actu [28] voluntatis. [Ita] Augustinus [29] [dicit] : *Causa prima peccandi est voluntas.* Nihil enim est peccatum, nisi quod est in potestate facientis. Et nihil est in potestate facientis nisi quod est in potestate voluntatis ejus, quia nihil, præter hoc, est imputabile. Et ideo [30] dicit [Augustinus] quod defectus voluntarios sequitur debita pæna.

---

(25) Oxon. 4. d. 49. q. 4. n. 4.

(26) 2. Cur Deus homo. c. 1.

(27) Oxon. 2. d. 42. q. 4. nn. 1. et 2.

(28) Probatio : quia justitia habitualis, ut distinguitur contra peccatum originale, et actualis justitia, ut distinguitur contra peccatum actuale, est in voluntate. Ergo peccatum originale et actuale est in voluntate. Hoc satis patet per Anselmum : *De peccato originali, cap.* 4. (Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 1.)

(29) 3. de lib. Arbitr.

(30) 12. de Civit. c. 8.

Ex quo sequitur quod in solo *velle* est peccatum *primo*, et in aliis non nisi mediante *velle*.

Præterea, OMNIS CAUSA ACTIVA IN UNIVERSO, PRÆTER VOLUNTATEM, EST NATURALITER ACTIVA. Ergo nulla præter voluntatem est vituperabilis propter suam actionem. Hoc enim patet per Augustinum. Causa [31] enim *naturalis*, secundum eum, non agit nisi secundum quod accipit, ut agat, ab alio. Et ideo in nulla sua propria actione est vituperabilis, et ideo in nulla actione sua est peccatum. Ex quo sequitur quod in cogitatione, sermone et opere non est peccatum formaliter et primo. Sed hoc est in solo actu voluntatis.

Licet [vero] peccatum non possit esse *formaliter* nisi in voluntate vel in actu ejus, *materialiter* tamen potest esse in istis actibus dictis, scilicet cogitatione, sermone et opere, quia, secundum Anselmum, ubi supra, VOLUNTAS EST MOTOR IN TOTO REGNO ANIMÆ ET OMNIA OBEDIUNT SIBI. Sicut ergo voluntas tenetur habere in actu suo rectitudinem, sic tenetur habere illam in aliis actibus exterioribus ad quos cooperatur ut motor.

Sicut igitur movendo recte potentias inferiores, actus earum sunt recti *rectitudine participata*, ita etiam, per oppositum, movendo non recte, sunt actus earum non recti. Quam rectitudinem debet voluntas illis dare. Et ita, movendo eas non recte, privat eas illa rectitudine. Et hoc habetur expresse ab [32] Anselmo. Loquens in forma aliarum potentiarum, dicit : *Dedisti nobis dominum cui obedire non possumus*, etc. Et dicit quod [voluntas] movet alias potentias in nobis sicut instrumenta. Ex quo

(31) 3. De lib. arbit (32) Ibid. cap. 4.

etiam sequitur quod nullus actus possit esse malus, etiam *materialiter*, nisi qui potest imperari ab actu voluntatis formaliter malo.

10. Quod voluntas est persuasibilis a ratione.

NULLI [33] DEBETUR LAUS NISI VOLUNTARIE AGENTI. Igitur ejus est virtus cujus est per se libere agere. Illud est voluntas. – Illa potentia [34] ad cujus deordinationem tota anima deordinatur, illa sola est voluntas ; quia, sicut ipsa ordinata ordinat alias [potentias], ita deordinata deordinat.

Voluntas est vis immaterialissima et, per consequens, maxime a carne separata. — [Quod] [35] est per se excellens super totam partem sensitivam, illud dividit [Aristoteles] : in *intelligens* et in bene *persuasibile a ratione*. Igitur per *persuasibile a ratione* intelligit voluntatem, quia per *intelligens* constat quod intelligit intellectum... Stricte accipiendo *rationem*, [voluntas] est persuasibilis a ratione. Accipiendo *rationem* large, prout dividitur contra sensum, sic [voluntas] est rationalis. Appetitus autem sensitivus non est *persuasibilis* a ratione, sed *obedibilis* rationi. Et hæc verba bene possunt ponderari, quia liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile. Appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est *persuasibilis*, sed *obedibilis* imperio voluntatis.

Præterea ad hoc sunt multæ auctoritates Augustini. Una ubi vult quod quatuor virtutes morales

(33) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 2.

(34) Oxon. 2. d. 30. q. 2. nn. 3 et 2.

(35) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 4.

non sunt nisi amor ordinatus, vel amoris ordinati. *Quod* [36] *si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se præbens ei quod amatur ; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur ; justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans ; prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cujuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni, summæ sapientiæ, summæque concordiæ. Quare definire etiam sic licet ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem ; fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem ; justitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem cæteris quæ homini subjecta sunt ; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuveretur in Deum, ab iis quibus impediri potest.*

Ut [37] est deliberativa [voluntas] est [38] libera. Aut

(36) De moribus Ecclesiæ, c. 15. — Item 14 de Civ. c. 5 et 6 diffuse. (37) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 23.

(38) Ad [istud] de Anselmo : *posse peccare non est libertas, nec pars libertatis,* dico quod verum est. Posse præcise in peccatum, quod est carentia vel privatio debitæ circumstantiæ non est libertas nec libertatis pars Tamen posse in actum cui annexa est deformitas, est bene pars libertatis, non simpliciter, sed *creatæ*... Non dico libertatis *absolutæ* quæ abstrahit a creata et [ab] increata. Sed est pars libertatis creatæ. Unde DEFORMITAS ACTUS MAGIS CONVENIT LIBERO ARBITRIO IN QUANTUM CREATUM QUAM IN QUANTUM LIBERUM (Oxon. 2 d. 23. q. Unic. nn. 8 et 9.)

enim dicitur deliberativa in quantum præcipit deliberationem, aut in quantum eligit prævia deliberatione. Et utrumque convenit sibi in quantum libera, quia libera imperat illam deliberationem et libere eligit... ABSOLUTE ENIM NULLUS VITIOSE VEL VIRTUOSE AGIT NISI AGAT EX DELIBERATIONE. Sicut enim non *humane* agit nisi *agat intelligendo*, ita, circa illud quod est ad finem, non humane bene agit nisi intelligendo illud propter quod agit. Et istud intelligere est deliberare. Unde virtuosus non sic agit *repentine* et sine *deliberatione*, sicut agit *natura*.

Voluntas [39] est indeterminata, non tantum ad opposita, sed etiam in modo agendi, scilicet *recte* et *non recte*. Igitur indiget aliquo inclinante determinate ad recte agendum. Et illud est virtus. Ad hoc ponuntur virtutes in potentiis, ut potentiæ quæ de se possunt recte et non recte agere, regulentur per virtutes.

Virtutis [40] est habitus *electivus* ex definitione sua. Electio autem est actus *voluntatis* vel *rationis*. Est enim [virtus] appetitus consiliativus. Hoc autem pertinet ad voluntatem, quæ operatur præsuppositа cognitione rationis. Habitus autem est illius potentiæ cujus est per se talis operatio. Igitur habitus moralis est per se voluntatis.

IN DEFINITIONE [41] VIRTUTIS CADIT QUOD SIT HABITUS ELECTIVUS SECUNDUM RECTAM RATIONEM.

Prudentia [autem] [42] est habitus consiliativus, quia est habitus recte syllogizandi practice. Et

(39) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 5.

(40) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 2.

(41) Oxon. 3. d. 36. q. Unic. n. 16.

(42) Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 20 et 21.

tale syllogizare est consiliari... Prudentia exprimitur per modestiam. Modestus enim est qui modum debitum tenet in agendo. Et PRUDENTIÆ EST INVENIRE MODUM IN ACTIONE, ET PRÆFIGERE, ET TERMINARE.

Prudentia [43] quodammodo est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa vel actus ejus præcedit generatione habitum et actum virtutis moralis... QUIA [44] NON EST VOLUNTAS OPTIME DISPOSITA SINE VIRTUTE CORRESPONDENTE IN INTELLECTU.

Electio [45] virtuosa in voluntate includit ad *rationem* respectum et ad *actum prudentiæ*. OMNIS ENIM OPERATIO VIRTUOSA EST DICTATA A RECTA RATIONE, SICUT PATET EX DEFINITIONE VIRTUTIS.

Nam ex [46] hoc dicitur virtuosus actus, quia est conformis suæ regulæ quæ est *prudentia*, scilicet *intellectui*. Quantumcumque enim aliquis eliciat actus temperantiæ aut fortitudinis, qui secundum regulam rectæ rationis nati essent generare habitum virtutis, si non sint conformes suæ regulæ, sed eliciantur ex timore aut ex alia causa non virtuosa, nunquam generabunt temperantiam aut fortitudinem, nec dicuntur actus virtuosi. Quamvis enim ex illis actibus naturaliter derelinquatur quædam qualitas absoluta, non tamen dicetur virtus, quia non est conformis suæ regulæ scilicet *rectæ rationi*, scilicet *habitui prudentiæ*. Et virtus moralis formaliter dicit respectum ad regulam suam, scilicet rectam rationem, ut patet ex definitione virtutis.

Sicut [47] virtuosus, objecto ostenso, inclinatur ad

(43) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 19.
(44) Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 19.
(45) Collat. 3. n. 6.
(46) Collat. 6. n. 10.
(47) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 23.

recte agendum ex recto habitu, ita etiam per prudentiam ordinatus est ad *statim recte* dictandum circa illud eligibile. Et quasi imperceptibiliter deliberat propter promptitudinem ejus in syllogizando practice. Alius autem *imperfectus* cum difficultate et mora syllogizat practice. Et, si tandem recte eligat, non dicitur repentine agere, sed morose. Et alius *perfectus* quasi repentine agere [dicitur] respectu illius, quia agit quasi in tempore imperceptibili.

Contra [48] rationem hanc insto, ut magis declaretur. Et probo quod, adhuc omnibus istis positis, non esset actus meritorius [in *primo instanti*].

Ad talem actum requiritur deliberatio et electio. Electio autem præsupponit syllogismum practicum et discursum. Et discursus *moram*. Est enim actus meritorius *electivus*.

Respondeo. Hujusmodi discursus et syllogizatio practica est ad hoc quod habeatur actus *electivus* voluntatis. Et, facto judicio per cognitionem practicam, voluntas eligit. Et quando voluntas eligit, ratio practica non discurrit, quia, facta conclusione practica, sententiat de eligendo. Si ergo sententia ultimata possit haberi sine discursu præcedente, ita perfecte poterit voluntas libere eligere *in instanti*, sicut præcedente illo discursu. Sed perfectus in cognoscendo non discurrit (sicut artifex, in citharizando perfectus, non discurrit in percutiendo chordas), nec syllogizat. Alias videretur imperfectus.

Quod [49] si dicas quod sufficit rationem recte ostendere, et quod ideo non requiritur virtus in

(48) Oxon. 3. d. 18. q. Unic n. 11.

(49) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 5.

in *voluntate* sed in *ratione*, hoc est falsum. Quia, tunc, oporteret prius rationem errare in ostendendo quam voluntatem male eligere. Et ita, ante primum peccatum voluntatis, erit error in intellectu. Quod est irrationabile, quia tunc pæna esset ante culpam.

11. Quod voluntas, subjectum virtutum moralium : justitiæ, fortitudinis et temperantiæ, imperat appetitui sensitivo.

MAGIS [50] indiget disponi per virtutem habens actionem suam in potestate sua quam non habens ; quia non habens non operatur *laudabiliter* vel *vituperabiliter*. Sed habens sic [operatur]. Igitur indiget illo per quod possit laudabiliter operari. Hoc autem ponitur *virtus*. Sed voluntas habet in potestate sua actionem suam, et non habet [suam] appetitus sensitivus. Ergo videtur etiam mirabile quod illud [scilicet virtus], propter quod homo laudatur in operando, sit præcise [positum] in eo quod est sibi commune cum brutis, [juxta placita eorum qui ponunt virtutes morales in appetitu sensitivo].

In voluntate sunt passiones, secundum [51] Augustinum. *Voluntas est quippe in omnibus : immo om-*

(50) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. nn. 7. 9 et 13. S. Thomas : « Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Sed rectitudo voluntatis est in voluntate sicut in subjecto. Ergo justitia est in voluntate et non in irascibili et concupiscibili... Philosophus distinguit virtutes morales et intellectuales. Et morales distinguit secundum rationale per essentiam et per participationem. Sed rationale per participationem est in irascibili et concupiscibili. Ergo. » (3. d. 33. q. 2. a. 4. qqlæ. 3 et 2. Vide etiam Sum. 1ª 2æ q. 56). Ponit ergo D. Thomas in intellectu prudentiam ; in voluntate justitiam ; in appetitu sensitivo fortitudinem et temperantiam. B. Scotus, e contra, in intellectu ponit prudentiam ; omnes alias virtutes : justitiam, fortitudinem et temperantiam, in voluntate ; nullam igitur in sensitivo.

(51) De Civit. l. 14. cap. 16.

nes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et lætitia nisi voluntas in eorum consensionem quæ volumus? Et quid est metus et tristitia nisi voluntas in dissentionem ab his quæ nolumus? Interest autem qualis sit voluntas hominis. Quia, si perversa est, perversos habebit hos motus. Si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Igitur, si propter moderationem passionum ponenda sit virtus in supremo illius potentiæ in qua est passio, sequitur quod, cum in suprema parte animæ, scilicet voluntate, sint aliquæ passiones, quod ibi ponentur virtutes.

Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rationi rectæ quam appetitus sensitivus; quia voluntas est proprie appetitus rationalis, et ita proprie collativa ad finem quam ratio ostendit. *Uti* enim (quod est referre aliquid ad finem debitum) non est actus appetitus sensitivi sed voluntatis. Proprie enim conferre non conceditur appetitui sensitivo, vel cuicumque sensui, sicut voluntati et intellectui. Si intelligatur de passione quæ immoderata debet præcaveri et moderata assumi, satis videtur planum, quia, circa futurum magis videtur voluntatem posse habere actum rectum quam possit habere appetitus sensitivus: quia cognitiva voluntatis, quæ est ratio, magis potest consiliari de futuris quam sensus.

Patet quomodo concluditur oppositum [opinionis ponentis virtutes morales in appetitu sensitivo]. – Tum quia voluntas est rectificabilis respectu propriæ actionis et non est de se recta. – Tum quia [voluntas] est indeterminata et determinabilis non minus quam intellectus a quo non negatur habitus. – Tum quia ejus est *principalitas* in operando operationes humanas, quia *libera* est, et operationes humanæ requirunt in principali agente *virtutem*,

ratione cujus habetur *laus*. — Tum quia nata est delectari in sua operatione et ita habere habitum quo delectabiliter operetur. — Tum quia voluntas magis potest per habitus moderare passiones debito modo quam appetitus sensitivus, si eos haberet.

Prius naturaliter eligit voluntas quam ipsa vel ratio aliquid imperet appetui sensitivo. Ratio enim non videtur attingere appetitum sensitivum *nisi mediante voluntate*, quæ est propriie appetitus rationalis. Voluntas autem prius vult aliquid in se quam imperet potentiæ inferiori actum circa illud. Non enim quia imperat potentiæ inferiori, ideo vult, sed e converso. Igitur in illo priori potest voluntas, cum sit indeterminata et determinabilis, sicut intellectus [indeterminatus et determinabilis est], generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad recte eligendum. Et hic habitus propriissime erit virtus, quia [virtus est] propriissime habitus electivus inclinans ad recte eligendum, sicut ex rectis electionibus generatur.

Potest tamen concedi quod si voluntas volens potest imperare appetui sensitivo, vel moderando passionem ejus, vel imperando prosecutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere, ex imperiis rectis, aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem, ad hoc ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis. Qui habitus derelictus, LICET NON SIT PROPRIE VIRTUS, QUIA NON HABITUS ELECTIVUS nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi *aliquo modo* esse virtus, quia inclinat ad illa quæ sunt consona rationi rectæ.

12. Quod cogitationes omnes intellectus, primis exceptis, voluntas habet in sua potestate.

RESPONDEO [52] et dico quod oportet actum intellectus esse in potestate voluntatis, ita quod [voluntas] possit intellectum *avertere* ab uno intelligibili ad aliud intelligibile convertendo. Alias intellectus staret semper in cognitione objecti perfectissimi habitualiter sibi noti. Probatio. *Agens perfectius* circa idem passum fortius agit et impedit *minus perfectum*. Patet de igne et aqua, quæ si agant circa idem, ignis totaliter impediet aquam in sua actione, ita quod non habebit effectum suum. Sed *objecta* intelligibilia, respectu intellectionis, sunt causæ naturales activæ, et intellectus *agens* et [intellectus] *possibilis*, (si ponatur agere ad intellectionem). Igitur minus perfectum intelligibile, præsente magis perfecto intelligibili movente, nunquam moveret; neque averteretur intellectus ab illo magis perfecto et efficacissimo intelligibili.

Cum [insuper] in cogitatione non sit formaliter malitia vel peccatum, ad hoc quod sit aliqualiter mala [vel bona], oportet quod subsit imperio voluntatis, ex qua subjectione contrahat malitiam [vel bonitatem] a malitia [vel bonitate] voluntatis.

[Alia] [53] ratio præter prædictas est ista. Aliquid evenit in rebus *contingenter*. Et voco *contingenter* evenire, *evitabiliter* evenire. Aliter, si omnia *inevitabiliter* evenirent, non oporteret consiliari, neque negotiatori, ut dicit Aristoteles.

Quæro ergo illud, quod *contingenter* evenit, unde vel a qua causa eveniat? Non a causa *deter-*

(52) Oxon. 2. d. 42. q. 4. nn. 5. et 3.

(53) Oxon. 2. d. 25. q. Unic. n. 22.

minata, quia, pro isto instanti pro quo est sic determinata, effectus non potest evenire *contingenter*. Ergo a causa *indeterminata* ad alterutrum oppositorum.

Aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter ad unum illorum, cum non possit in utrumque simul, sicut dicit Aristoteles de potentia rationali. — Vel non potest seipsam determinare, sed aliud determinat ipsam ad unum illorum.

Si potest seipsam determinare ad unum illorum *contingenter*, vel *non inevitabiliter*, habetur propositum. — Si ab alio determinatur ad unum illorum : vel ergo *necessario*, vel *contingenter*. Si *necessario*, effectus evenit *inevitabiliter*. Si determinans *contingenter* et *evitabiliter* ad unum illorum determinat, ita quod possit determinare ad aliud, tale determinans non potest esse nisi *voluntas*; quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum. Vel, si causa naturalis est indeterminata, non potest seipsam nec aliam determinare.

INTELLECTUS [AUTEM] AGIT MODO MAXIME NATURALI, per [54] Augustinum. Ergo intellectus minime est causa *indeterminata* respectu alicujus effectus, sed *determinata*.

Dices. Ista indeterminatio est ex parte intellectus sic repræsentantis ipsum objectum voluntati, ut fore vel non fore. Contra. *Intellectus* non potest determinare voluntatem *indifferenter* ad alterum contradictoriorum, puta hoc fore vel non fore, nisi de uno *demonstrando*, et de altero *paralogi*

(54) 3. de Trinit., et in multis aliis locis. Ideo intellectum ponit principium appropriatum respectu productionis Filii in Divinis, qui MAXIME NATURALITER producitur. (Oxon. 2. d. 25. q. Unic. n. 22.)

zando sive sophistice syllozigando, ita quod in concludendo decipiatur. Ergo, si illa contingentia qua hoc potest fore vel non fore, sit ab intellectu dictante sic propter conclusiones oppositas, secundum hoc a voluntate Dei vel a Deo nihil contingenter eveniret, quia ipse non paralogizat, nec decipitur. Sed hoc est falsum et improbatum.

Præterea [55] Augustinus dicit quod voluntas vult et copulat intelligentiam proli. Verum est tamen quod in undecimo libro loquitur de *sensu*; sed in quinto decimo de *intellectu* : *Ipsa tamen tibi ostendit in te tria illa, in quibus tu summe ipsius quam fixis oculis contemplari nondum vales, imaginem Trinitatis agnosceres. Ipsa ostendit tibi verbum verum esse in te, quando de scientia tua gignitur ; idest, quando quod scimus, dicimus ; quamvis nullius gentis lingua significantem vocem vel proferamus, vel cogitemus, sed ex illo quod novimus, cogitatio nostra formetur ; sitque in acie cogitantis imago simillima cogitationis ejus quam memoria continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem tertia voluntate sive dilectione jungente.*

Præterea [Aristoteles dicit] : *Intelligimus* [56] *cum volumus*, scilicet quorum notitiam habitualem habemus. Præterea : *Habitus* [57] *est, quo quis potest uti cum voluerit.*

Dicitur igitur quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperata.

---

(55) Oxon. 2. d. 42. q. 4 n. 5. — August. de Trin. 15. c. 27. Copulat voluntas intelligentiam proli, quando, sub imperio voluntatis, intellectus possibilis exprimit verbum suum, seu de speciebus impressi et memorialiter retentis ponit, active agendo, speciem expressam. Quæ species expressa nihil est nisi proles intelligentiæ. (Editor).

(56) 2. de Anima. c. 9. — 3. de Anima. com. 18.

(57) 3. de lib. arbit. cap. 15.

Et, cum possit distingui cogitatio generaliter in *primam* et *secundam*, de *prima* probo quod non potest esse in potestate voluntatis. Quia aliqua cogitatio præcedit necessario omne *velle*, saltem, [etsi non præcedat tempore], naturâ. Sed quod præcedit omne *velle*, et est prius, naturâ saltem, non est in potestate nostra. Hoc etiam dicit Augustinus : *Non* [58] *est in potestate nostra, quin visis tangamur.*

Peccatum [59] *formaliter* non est nisi in voluntate, sed *materialiter* potest esse in aliis actibus. Non tamen nisi ut imperantur a voluntate. Unde *prima* cogitatio, ut patet supra, non inducit peccatum. ET TOTIES HABET PRIMAS COGITATIONES QUOTIES OCCURRUNT DIVERSA OBJECTA, ET QUOTIES SURGIT A SOMNO.

Sed, de [60] secunda cogitatione, videtur difficile quod sit in potestate nostra, cum ad nihil videatur movere voluntas nisi ad cognitum.

13. De potestate voluntatis super cogitationes secundas ; rejiciuntur plures opiniones.

DICITUR hîc multipliciter. — 1. Uno modo, quod sufficit, ad hoc quod voluntas moveat ad cogitationem alicujus, quod illus sit cognitum solum *habitualiter*, non *actualiter*.

Contra primum modum. Impossibile est voluntatem velle actu nisi sit *actualis* intellectio in intellectu. Si enim sufficeret *habitualis*, tunc dormiens, vel quantumcumque distractus, posset velle aliquod notum in habitu.

2. Alio modo dicitur, quod sufficit cognitio vel

(58) 1. Ethicorum. text. 60. (59) Paris. 2. d. 42. q. 4. n. 18.
(60) Oxon. 2. d. 42. q. 4. nn. 6-9.

cogitatio alicujus objecti in *universali*, vel in aliquo *simili*, vel *contrario*.

Nec secundus modus valet. Quia tunc, cum in lapide intelligatur substantia corporea, intellectio lapidis sufficeret ad volendum avem vel bovem, quia hæc intelliguntur in substantia corporea, ut *in universali*. Similiter ad intelligendum avem determinate vel bovem determinate, et similiter de quacumque alia substantia corporea. Item, illa intellectio *in universali*, vel est idem cum intellectione *in particulari*, vel alia. Non potest esse alia, quia, sicut universale in singulari non est aliud quam singulare, sic nec intellectio universalis in particulari est alia a particulari. Ergo est idem in particulari. Sed per hanc non intelligitur nisi aliquid determinatum. Ergo.

Præterea, intelligendo *universale*, possum velle quodlibet contentum sub universali quod est volibile vel appetibile. Puta, intelligendo animal, possum velle ovem vel bovem. Hoc tamen non possum sine specie propria ovis vel bovis, quam speciem non causat illa intellectio universalis, nec etiam voluntas, sed objectum singulare et intellectus agens. Igitur intellectio *universalis* non sufficit.

3. Alio modo dicitur quod sufficit cognitio illius objecti *remissa*, vel quod voluntas remittat intellectum ad cogitationem inexistentem sibi. Et tunc, illa cogitatione remissa, ocurrit aliud cogitabile.

Tertius etiam modus non est conveniens. Bene enim concedo quod voluntas potest remittere cogitationem inexistentem. Sed tunc a casu accidit quod ocurrit aliud intelligibile, vel cogitatio alterius intelligibilis, vel ejusdem aliter quam prius, quod quidem intelligibile moveat intellectum et voluntatem. Et sic solum *casualiter*

et non *per se* esset cogitatio in potestate voluntatis. Præterea non salvat propositum, quia quantumcumque voluntas moveat ad aliud, remittendo priorem cogitationem, hoc tamen non est per se ad aliquod determinatum, quia hoc solum est ad phantasma fortius, quod fortius movet, et hoc per accidens, in quantum scilicet remittit illam cogitationem.

4. Alii dicunt quod intellectus habet actum *collativum*, ita quod in quantum cognoscit unum correlativum, comparando ipsum ad aliud, voluntas movet ad standum in cognitione illius.

Quartus etiam modus non sufficit. Non enim semper ad hoc quod voluntas avertat intellectum ab uno et convertat ad aliud, oportet quod cognitio vel cogitatio sit *comparativa* ; quia unum objectum potest cognosci per se sine comparatione ad aliud; et ab intellectione illius potest voluntas avertere intellectum. Item in comparatione non est intellectio alterius, sed tantum cointellectio.

5. Alii dicunt quod in potestate voluntatis non est cognitio *simplex*, sed *discursiva*. Sed ex *simplici* movet ad *discursivam*, ita quod intellectui apprehendenti cognitione simplici aliqua duo objecta, voluntas imperat collationem unius ad alterum.

Ultimus etiam modus non valet. Quia, si non est in potestate nostra illud, sine quo non potest haberi discursus, nec etiam ipse discursus erit in potestate nostra. Discursus autem necessario præsupponit cognitionem apprehensivam objecti. Et illa simplex intellectio objecti, ad quam debet intellectus discurrere, non est in potestate voluntatis, ut probatum est supra. Ergo nec discursus.

Contra omnes modos simul, quia nullus eorum potest assignare aliquem actum in intellectu in

eodem instanti cum volitione, qui ad hoc sufficiat. — Non primus, quia ille nullum actum ponit, sed solum cognitionem habitualem. — Nec secundus quia volitio est in se distincta. Sed actus vel cognitio in *universali* est indistincta. — Nec tertius, quia remissio intellectionis unius objecti, non ponit aliquam intellectionem alterius objecti nisi a casu. — Nec quartus, quia quando intelligo lapidem absolute, non habeo comparationem prævium, nec absoluta intellectio sufficit ad hoc quod velit comparativam. — Nec quintus, quia in instanti in quo voluntas convertit, non intelligit extremum a quo discurrit, quia ab intellectione illius avertit ; nec extremum ad quod discurrit, quia illius intellectio est naturaliter posterior volitione. Stat ergo difficultas prædicta.

14. Quædam præmittenda sunt principia necnon propositiones quæ ad solutionem quæstionis multum faciunt.

In primis : agens [61] inferius, perfectius agit concurrente agente superiori, licet non necessario requisito. Sed VOLUNTAS EST AGENS SUPERIUS RESPECTU INTELLECTUS, LICET NON NECESSARIO REQUIRATUR AD ACTIONEM INTELLECTUS. Ergo, etc.

Alia [62] [enim] a voluntate sunt sufficiens causa agens per modum naturæ cujuscumque intellectionis. Igitur ad productionem naturalis intellectionis voluntas non agit per imperium suum. Et, per consequens, intellectus potest intelligere quodcumque objectum absque hoc quod convertatur ad intellectionem illius per actum voluntatis

(61) Oxon 2. d. 42. q. 4. n. 11. (62) Collatio 2 nn. 7 et 8.

effective. Antecedens patet. Quia sufficiens causa cujuscumque intellectionis est *intellectus agens* et *intellectus possibilis* et *objectum imprimens*, sicut patet in prima intellectione intellectus, ubi voluntas non concurrit, nec aliquid aliud præter illa agit per modum naturæ. Sicut etiam patet in prima intellectione, respectu cujus non est in potestate intellectus non intelligere si objectum sit præsens. Igitur alia a voluntate sunt sufficiens causa intellectionis per modum naturæ agentis. Ergo voluntas non concurrit, ut causa, ad actum intellectus. Ista consequentia patet. Quia, si intellectio sufficienter producatur ab aliis a voluntate, ergo secundum totum *esse* suum causatum est ab illis. Si igitur voluntas per actionem suam ageret ad productionem illius, sequeretur quod effectus bis produceretur. Quod est impossibile.

Vel potest hæc ratio fieri sub forma syllogistica, sic. Illud quod est extra totam causalitatem alicujus effectus, nihil operatur ad productionem illius effectus. Sed voluntas est extra totam rationem totius causalitatis cujuscumque intellectionis, quia cujuscumque intellectionis sufficiens causa et totalis est *intellectus agens* cum *intellectu possibili* et *objecto*, sive specie impressa. Igitur voluntas non *operatur* ad aliquam intellectus intellectionem...

Aliquid agere ad productionem alicujus effectus, est dupliciter. Vel *mediate*, vel *immediate*, et quadam actione prævia. Nihil autem *immediate* causat actum intelligendi, nisi *intellectus possibilis* et *objectum* et *intellectus agens*, quæ directe *concurrunt* ad intellectionem. Verumtatem voluntas concurrit sua actione prævia respectu *secundæ* intellectionis, sed non respectu *primæ*, quia voluntas sua actione avertit intellectum a

consideratione unius objecti, et convertit ipsum ad considerandum aliud objectum. Et ideo VOLUNTAS NON CAUSAT ACTUS INTELLIGENDI, SED FACIT TANTUM QUOD INTELLECTUS CONVERTITUR AD ALIUD CONSIDERANDUM. Et tunc intellectus, cum aliis concurrentibus, producit actum intelligendi.

Intellectus [63] cadit sub natura Est enim ex se determinatus ad intelligendum. Et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere. Sive, circa complexa ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua assentire et dissentire, in tantum quod, si etiam aliqua una notitia sit oppositorum cognitorum, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus. Imo necessario tunc elicit intellectionem, sicut aliam quæ esset tantum unius cogniti.

Sicut [64] principia speculabilia sunt vera ex terminis, ita et principia operabilia. Et, per consequens, intellectus qui potest concipere quidditates terminorum primi principii practici et illos componere, habet sufficiens motivum et per modum naturæ movens ad assentiendum illi principio. Ergo per voluntatem, cujus actus est posterior, non potest impediri. Vel saltem non ferretur in contrarium.

Termini [65] sunt totalis causa notitiæ primi principii. Ita in practicis sicut in speculativis. Et forma syllogistica est evidens omni intellectui, per definitionem syllogismi perfecti. Igitur, terminis apprehensis et compositis, et facta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cujus notitia dependet præcise

(63) In 9. Metaphys. q. 15. n. 6.
(64) Oxon. 2. d. 7. q. Unic. n. 27.
(65) Oxon. 3. d. 36. q Unic. nn. 12 et 13.

ex notitia principii et [ex] notitia deductionis syllogisticæ. Igitur impossibile est voluntatem facere intellectum, considerantem principia et deductionem syllogisticam, errare circa conclusionem sic deductam. Et multo minus circa principia.

Nullus [enim] in via est incorrigibilis. Igitur, nullus potest omnino errare circa prima principia, practica. Quia errans circa prima principia practica nihil habet per quod possit revocari ad bonum. Quomodocumque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil potest assumi notius quam primum principium practicum.

Damnati non acquiescunt huic [proposito] tanquam vero : Deum esse odiendum. Nam simpliciter delectabiliter odirent Deum absque remorsu.

Respondeo [igitur] [66] præmittendo tres propositiones.

Prima, quod, una intellectione *perfecta* et *distincta* existente in intellectu, multæ intellectiones *indistinctæ* et *imperfectæ* possunt inesse. Patet in exemplo [67] in visu. Qui in pyramide est, infra basim videt unum punctum in cono distincte, et tamen, in eadem pyramide, et infra eamdem basim, videt multa imperfecte et indistincte. Et tamen una est tantum visio perfecta, istius scilicet super quod cadit axis pyramidis. Si hoc est possibile in sensu, multo magis in intellectu.

---

(66) Oxon. 2. d. 42. q. 4. nn. 10 et 11.

(67) Hoc patet in exemplo de visu. Quia omnia quæ objiciuntur oculo sub una pyramide, [oculus] videt. Una tamen est visio *perfecta* illius, scilicet puncti in cono pyramidis. Unde illud super quod cadit axis pyramidis, videtur distincte. Aliorum autem in illa pyramide sunt plures visiones indistinctæ. Sed, si hoc est possibile in sensu, multo magis in intellectu. (Paris. 2. d. 42. q. 4. n. 13.)

Secunda propositio est quod, intellectione inexistente, licet non cognita ut objectum [actualiter], potest voluntas velle et complacere sibi in objecto illius intellectionis et in illa intellectione, et [potest] non complacere sibi. Aliter enim voluntas non posset copulare parentem cum prole. Quod est contra Augustinum quasi ubique *in libris de Trinitate.*

Tertia propositio est, quod, voluntate complacente intellectioni, intellectio firmatur et intenditur; ipsa autem non complacente vel nolente, [intellectio] infirmatur et remittitur. Et hoc declaratur sic. Agens quod est diversarum operationum et actionum, si circa unum et idem agit, fortius agit et perfectius, quam si simul agat circa disparata. Virtus enim unita fortior est et perfectior. Igitur, si anima secundum omnes suas potentias, agit circa idem, fortius et perfectius agit quam si circa diversa secundum diversas potentias ageret. Et ideo, si voluntas operatur circa idem circa quod intellectus, confirmatur intellectus in actione sua. Et hæc est ratio *propter quid.* Quod vero ita sit, patet per experientiam certam, sicut quilibet potest experiri in sē.

15. Proponuntur et diluuntur adversariorum argumenta

NON [68] videtur quod [cogitatio] subsit imperio voluntatis, quia omnis volitio requirit necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione.

1. Quæro igitur quam cogitationem [voluntas] potest imperare ? Non illam priorem. Patet. Nec

(68) Oxon. 2. d. 42. q. 4. nn. 3. 12 et 4. 12.

aliam secundam, quia ad nihil movet voluntas simul duratione nisi ad illud quod fuit præcognitum. Igitur, si movetur ad cogitationem secundam, illa erat jam cognita est sic posset procedi in infinitum. Aliter deducitur argumentum sic. Si voluntas potest imperare intellectui cogitationem alicujus objecti, tunc [imperat] aut illam a quo avertit intellectum, aut illam ad quam convertit ipsum. Non primum, quia tunc non averteret ab ea. Nec secundum, quia, ut dictum est, volitio requirit in intellectu actualem cognitionem simul duratione, et priorem natura. Cogitatio vero ad quam convertit, est posterior naturâ volitione, per quam intellectus convertitur ad illam. Igitur non videtur quod voluntas possit imperare cogitationem aliquam intellectui, nec ipsum avertere a consideratione alicujus objecti et convertere ad aliud.

Ad primum. [argumentum]. Dico quod volitio requirit intellectionem priorem naturâ. Sed sufficit quod illa intellectio sit *imperfecta*, ad hoc quod voluntas illi complaceat, ut dictum est [in prima propositione].

2. In per se causis ejusdem speciei non potest esse circulus. Tunc enim idem esset essentialiter prius et posterius. Sed cogitatio in intellectu est per se causa requisita ad volitionem, cum voluntas non possit velle nisi præcedente cogitatione in intellectu. Ergo non erit, e converso, voluntas causa cogitationis in intellectu. Et, per consequens, nec imperabit illam.

Ad secundum. Dico quod non est inconveniens esse circulum ubi causa superior non est simpliciter necessaria, sed contingenter concurrit cum inferiori, et potest effectus inferioris esse sine illa. Sic autem est in proposito. Voluntas enim non est

causa necessaria intellectionis. In causis autem naturalibus et necessariis inordinatis, simpliciter illa propositio est vera.

3. Dices [69] quod cogitatio in intellectu non est per se causa volitionis in voluntate, sed tantum causa *sine qua non*. Contra. Causa prior non solum non habet esse a causa posteriori, sed nec ad actum suum præsupponit actum causæ posterioris. Sed si voluntas imperat cogitationem in intellecta, oportet eam esse causam priorem intellectu. Ergo non præsupponit actum intellectus ut causam *sine qua non*.

Ad tertium. Dico quod intellectiones habent causam sufficientem memoriam, quad perfectionem quam illa potest causare. Ipsa tamen eadem causa concurrente cum superiori, vel habente ordinem essentialem circa illud circa quod agit ipsa, perfectius agit. Propter quem ordinem natæ sunt istæ potentiæ se invicem impedire cum circa diversa operantur. Ideo circa idem se intendunt; et tunc sequitur operatio intentior et perfectior, Unde, quando intellectus intelligeret aliquid, si esset operatio voluntatis circa idem, et imaginatio circa idem imaginabile, et sensus circa idem particulare, ut puta quod esset præsens, perfectior esset intellectio, quia potentiæ distinctæ circa diversa remittuntur in actionibus suis.

Dico igitur quod, una intellectione intellectus existente *perfecta*, possunt ibi esse multæ *confusæ* et *imperfectæ*, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam. Illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus, potest voluntas, secundum proposi-

(69) Oxon. 2. d. 42. nn. 4. et 12 et 11.

tionem secundam, complacere in qualibet earum, etiamsi illa intellectio non fuerit cognita, ut objectum *actualiter*. Et ex tertia voluntate complacente in aliqua intellectione, confirmat illam et intendit. Illa igitur, quæ fuit remissa et imperfecta, fit per istam complacentiam perfecta et intensa, et sic potest imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam. Voluntate autem nolente aliam intellectionem, et non complacente in ea, illa remittitur vel desinit esse. Et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione illius in comparatione eadem ad aliquod corpus visum sive motu aliquo. Et, manente eadem pyramide, potest virtus visiva in aliud punctum quod prius videbat, licet imperfecte, nisi forte visio illa esset ita perfecta, quod non permitteret secum aliam.

16. Quod voluntas est domina sui actus; et quod potest etiam se suspendere a velle et a nolle circa idem.

OMNIS [70] VOLUNTAS EST DOMINA SUI ACTUS. — Sicut [71] agens *naturaliter* non dominatur actui, sic nec modo agendi. Et, per oppositum, sicut agens *liberum* dominatur suæ actioni, sic et [dominatur] modo agendi. Et, per consequens, in potestate ejus est intense vel remisse agere. Igitur non oportet quod, ex hoc quod voluntas est perfecte libera, quod cum summo conatu se immergat in objectum. Imo ipsa magis dominatur sibiipsi cum quantocumque conatu tendat in objectum. Et ita libere fertur in quod-

(70) Oxon. 3. d. 17. q. Unic. n. 4.

(71) Oxon. 2. d. 7. q. Unic. n. 9.

cumque objectum fertur. Et posset etiam, de absoluta ejus libertate, non sic ferri in illud.

Circa [72] hoc dico quod est in communi duplex actus voluntatis, scilicet *velle* et *nolle*. *Nolle* enim est actus positivus voluntatis quo fugit disconveniens, vel resilit ab objecto disconveniente. *Velle* est actus quo acceptat objectum aliquod conveniens. — *Velle* et *nolle* sunt contrarii actus qui exprimuntur aliis vocabulis, quæ sunt *amare* et *odire*.

Prima [73] intellectio non est in potestate nostra, sed *prima indifferentia*. Quia potest quis se determinare ad volendum vel non volendum, hoc est a voluntate, non ab intellectu. Quia intellectus ab objecto *naturaliter* movetur. Et ideo, si voluntas *naturaliter* moveretur ab intellectu *naturaliter* moto, voluntas *naturaliter* moveretur. Et sic homo esset unum bonum brutum. Voluntas igitur non movetur necessitate naturali. Sed, habita prima intellectione, in potestate ejus est convertere intellectum ad considerandum hoc vel illud, et hoc vel illud *velle* vel *nolle*. Et sic prima volitio omnino est a nobis. Noc est ita a casu sicut prima intellectio.

[Sed] non [74] videtur quod [voluntas] possit se suspendere ab omni actu sine volitione.

Potentia [73] quæ necessario agit circa objectum, necessario continuat actum illum quantum potest. VOLUNTAS AUTEM, SALTEM VIATORIS, NON NECESSARIO CONTINUAT ACTUM CIRCA FINEM IN UNIVER-

(72) Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 3. et 1. d. 47. q. Unic. n. 2.

(73) Quodl. 21. n. 14.

(74) Oxon. 2. d. 7. q. Unic. n. 24. (75) Quodl. 16. n. 4.

SALI APPREHENSUM QUANTUM POTEST CONTINUARE. Igitur non necessario agit circa illum.

Major patet exemplo de appetitu sensitivo. Et videtur posse probari per rationem. Quia illud quod est intrinseca ratio ipsius potentiæ necessario agendi, erit etiam ratio semper necessario *agendi*, quantum est ex parte potentiæ; et ita *continuandi*, quantum ipsa ipsa potentia potest continuare.

Minor probatur. Quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus quo considerat finem, quando non continuat; sed, vel convertit intelligentiam ad considerationem alicujus alterius, vel saltem non impedit quin objectum aliud occurrens impediat illam considerationem. Illá autem consideratione non continuata, non continuatur circa illud objectum actio voluntatis. Et, continuata illá, continuaretur ista.

Probatio ejusdem minoris per illud [Augustini] : *Nihil* [76] *tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas*. Quod non intelligitur quantum ad *esse* illius voluntatis, sed quantum ad *agere* ejus. Nunc autem in potestate voluntatis est quod, per ejus imperium, alia potentia habeat actum, vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illud objectum sine cujus consideratione potest voluntas habere actum imperandi. Igitur in potestate voluntatis est quod ipsamet non habeat actum circa illud objectum determinatum.

Hoc non intelligo sic : quod ipsa possit voluntarie *suspendere omnem actum suum* ; sed voluntarie potest non velle illud objectum. Sed habet tunc aliud *velle*, scilicet reflexum super suum

(76) 1. Retract. 9 et 22.

actum. Istud scilicet : « *Volo modo non elicere actum circa illud objectum.* » Et hoc bene potest ex se. Alioquin non posset omnem actum suspendere post deliberationem.

Et est simile de actu intellectus et voluntatis, quoad hoc quod non potest suspendere illam intellectionem quæ necessaria est ad volitionem illam per quam suspendit illam intellectionem. Sed potest quamcumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam quo voluntarie suspendit. Sed POTEST SUSPENDERE QUAMCUMQUE ALIAM AD HOC NON NECESSARIO REQUISITAM.

Sicut [77] universaliter libertas stat cum apprehensione prævia, ita summa libertas stat cum summa apprehensione prævia. — Libertas [78] non est aliquid superadditum voluntati ; imo de per se [est] ratione ejus. — Exemplum [79]. Si quis voluntarie se præcipitat et semper, in cadendo, illud *velle* continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis. Et tamen libere vult illum casum.

17. Quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illus dictati in voluntate.

Non est [80] in potestate intellectus moderari assensum suum veris quæ apprehendit. Nam, quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis, vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam

(77) Oxon. Prolog. q. 4. n. 34.
(78) Oxon. 2. d. 5. q. 2 n. 11. (79) Quodl. 16. n. 18.
(80) Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 11.

libertatis. Sed voluntas potest in se et in potentiis inferioribus moderari ne ista inclinatio omnino dominetur in eliciendo actum, vel saltem ne actus eliciatur. Potest enim avertere intellectum ne speculetur talia speculabilia circa quæ inclinatetur. Et tenetur avertere si speculatio sit peccatum materialiter intellectui et formaliter voluntati.

Sed per [81] Augustinum super illud Psalmi 123 : *Forte vivos deglutissent nos. — Hi sunt qui vivi absorbentur qui sciunt malum esse et lingua consentiunt. Absorpti moriuntur.* — Idem super Psalmum 68 : *Fiat mensa eorum coram ipsis, etc. — Quid est vivos ? Consentientes illis et scientes, quia consentire non debebamus. Ecce norunt muscipulam et pedem mittunt.* — Idem super illud Psalmi 118 : *Concupivit anima mea desiderare*, etc. - - *Præcedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus.* — Ad hoc est auctoritas [82] [Aristotelis]. *Ratio parum vel nihil valet ad virtutem.*

Si autem rectitudo intellectus in considerando necessario haberet per concomitantiam volitionem rectam, cum scientia multum faciat ad considerationem rectam, per consequens, [scientia] multum faceret ad rectum *velle*. Imo sequitur aliud : quod non oportet persuadere alicui quod non esset vitiosus, sed quod deberet considerare secundum habitum intellectus. Nam, per te, considerando recte secundum habitum scientiæ, voluntas non potest simul non esse recta. Et ita non oportet persuaderi alicui de *recte volendo*, sed de *recte considerando*.

Quantum ad istum articulum, potest dici quod

(81) Oxon. 3. d. 36. q. Unic. nn. 12-14.

(82) 2. Ethic. c. 2. et 4.

rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate. Et ita, cum unicus actus rectæ rationis generet prudentiam, generabitur prudentia in intellectu absque habitu virtutis moralis [in voluntate].

Et si tunc quæritur quomodo malitia excæcat intellectum, secundum illas auctoritates potest dici quod excæcat dupliciter. Uno modo *privative*, alio modo *positive*.

Privative. Quia avertit [intellectum] a consideratione recta. Voluntas enim eligens oppositum alicujus recte dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine, sed avertit ipsum ab illo, et convertit ad considerandum rationes pro opposito si quæ possint esse sophisticæ vel probabiles. Saltem avertit ad considerandum aliud pertinens ne stet illa actualis displicentia quæ stat in remorsu illo qui habetur in eligendo oppositum dictati.

Positive autem excæcat sic. Nam, sicut voluntas recte eligens finem, præcipit intellectui considerare illa quæ sunt necessaria ad illum finem, et intellectus, sic inquirendo media ordinata ad illum finem rectum, generat in se habitum prudentiæ, ita voluntas, eligens sibi malum finem (potest enim sic sibi præstituere malum finem, sicut dictum est), præcipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem. De quo bene dicit Augustinus quod voluntas habet suas virtutes. Hoc est. Voluntas præstituens ibi malum finem, præcipit intellectui invenire media necessaria ad delectabilia prosequenda, et tristia opposita fugienda. Et, sicut ex imperio voluntatis bene eligentis generatur, intellectu bene dictante, circa media ad illum finem bene electum perquirendum, habitus qui est prudentia :

ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quæ ordinantur ad malum finem electum, est error et [est] habitus directe oppositus habitui prudentiæ. Et potest vocari imprudentia vel stultitia, non tantum *privative*, sed *positive* et *contrarie*. Quia, sicut prudens habet habitum quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens vel stultus habet habitum quo prompte eligit ordinata ad finem præstitutum a voluntate mala. Et talis habitus generatur ex imperio voluntatis male eligentis. Pro tanto igitur verum est quod voluntas mala excæcat, non qui dem faciendo errare circa aliqua complexa, sed faciendo intellectum habere habitum considerandi aliqua media ordinata ad malum finem. Et totus ille habitus est error in *agibilibus*, licet non sit error deceptivus quantum ad *considerationem*, sive *speculationem*.

[Hinc] [83] Augustinus [dicit] [84] quod, nisi ea quæ sunt voluntaria nobis, essent posita in potestate nostra, voluntas neque esset laudanda neque vituperanda, neque etiam esset monenda. Et, qui dicit vel sentit voluntatem non esse monendam, talis est exterminandus ab hominum numero... Nullum objectum voluntatis ipsam movet ad volendum *effective*. Ergo *a se* movetur. [Quia] nobilissimæ potentiæ, consequentes formam nobilissimam, non possunt esse tantum passivæ. INTELLECTUS ET VOLUNTAS SUNT NOBILISSIMÆ POTENTIÆ, MAXIME VOLUNTAS... Ergo nihil aliud a voluntate causat *effective* actum volendi in voluntate.

(83) Oxon. 2. d. 25. q. Unic. n. 2. et n. 1.

(84) 2. De libero arbitr.

Juxta [85] hoc, quasi ex latere, quæritur quæ potentia sit nobilior ?

18. Quæ potentia sit nobilior, intellectus an voluntas ?

Ad istam quæstionem ex multis mediis arguitur ad utramque partem.

Unum medium est ex *objecto*.

Pro *intellectu*, sic. *Verum* est propinquius *enti* quam *bonum*. Ergo, perfectius.

Pro *voluntate*, sic. Ratio *boni* est nobilior, quia est *bona* per *essentiam* ; *verum* autem est *bonum* per *participationem*. Similiter *bonum* universale est nobilius bono particulari ; *verum* est quoddam bonum, quia bonum intellectus.

Hoc medium pro neutra opinione videtur esse efficax. Quia major utrobique videtur falsa, quia ista non sunt realiter distincta, *verum* et *bonum*. Et, per consequens, neque unum realiter nobilius altero.

Secundo arguitur ex *habitu*. Quia actus est nobilior ad quem disponit nobilior habitus. Aliquis habitus intellectus est nobilior quocumque habitu voluntatis, quia, secundum [86] Philosophum *sapientia est nobilissimus habitus*. Nullus autem habitus voluntatis est nobilior apud Philosophum justitiâ, vel saltem amicitiâ, de quibus patet quod longe sunt infra sapientiam, secundum ipsum.

Contra : *Major* [87] *autem horum est charitas*. Et Augustinus [88] : *In donis Dei nullum est majus donum charitate, nec æquale*. Patet de dono alterius

(85) Oxon. 4. d. 49. q. lat. nn. 10 et 13.

(86) 1. Metaphys. in præm. c. 8 et 6. Ethic. cap. 8 et expressel 10 Ethic.

(87) 1. ad. Corinth. 13. (88) 3. De Trinitate, c. 19.

rationis... Virtus [89] moralis, [fortitudo, temperantia et justitia], non est suprema perfectio voluntatis, nec prudentia intellectus ; sed charitas [est suprema perfectio] voluntatis et fides intellectus. Et charitas videtur excedere fidem.

Tertium [90] medium est *ex comparatione actus ad actum.*

Primo sic. Causa æquivoca efficiens est nobilior effectu. Actus *intellectus*, respectu finis, est causa actus *voluntatis*, quia, hoc posito, ponitur ille, et, amoto, amovetur, et æquivocatio patet.

Contra. Ex eodem medio. Voluntas imperat intellectui. Ergo actus voluntatis est causa efficiens æquivoca respectu intellectionis. Confirmatur per [91] Anselmum. Dicit [enim] quod voluntas *movet se* contra judicium aliarum potentiarum, et quod *omnes alias movet* secundum imperium suum. Et [92] Augustinus dicit : quod voluntas utitur omnibus aliis potentiis. Præterea [93] Philosophus : *Posterius generatione est prius perfectione.* Volitio est posterior generatione. Nec hoc solum ; sed habet rationem finis respectu intellectionis, secundum [94] Anselmum, et [95] Augustinum : *Homini rationalis anima in est ut mente aliquid contempletur, et, secundum hoc, aliquid agat, et, post, ut aliquid utile cognoscat, et, secundum eam cognitionem, vitam moresque componat.*

Respondeo. Nec actus intellectus est *totalis* causa actus voluntatis, sed *partialis* causa, si est aliqua ; nec, e converso, voluntas est totalis causa

(89) Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 18.
(90) Oxon 4. d. 49. q. lat. n. 16.
(91) De conceptu Virg. c. 4. (92) 9. de Civit. cap. 14.
(93) 9. Metaphys. text. 15. (94) 2. Cur Deus homo. c. 1.
(95) 19. de Civit. Dei. c. 14.

intellectionis. Major autem illa vera est de *totali* causa effectiva æquivoca. Et, si de partiali, hoc erit de causa superioris ordinis. Et, hoc modo, voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem, si est causa *volitionis*, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. Et ideo istud medium concludit probabiliter pro voluntate ; pro intellectu, nihil.

Quod autem intellectio non sit totalis causa volitionis, patet. Quia, cum *prima intellectio* causetur a causa *mere naturali*, et *intellectio sit non libera*, ulterius simili *necessitate* causaret quidquid causaret. Et sic, quomodocumque circuli fierent in actibus intellectus et voluntatis, totus processus esset mere necessitate naturali. Quod cum sit inconveniens, ut salvetur libertas in homine, oportet dicere, posita intellectione, non habere [intellectionem] causam totalem volitionis, sed [dicendum est] principaliorem respectu ejus [volitionis] esse voluntatem, *quæ sola libera est.*

Aliter arguitur. Illud est melius quod sine alio esset eligibilius. Sed intellectio sola est eligibilior volitione sola, quia intellectio sola esset actus perfectus et proprius naturæ intellectuali ; volitio sola non esset nisi quædam inclinatio, sicut gravis ad centrum. — Contra. Ex eodem [medio]. Eligibilius est quo habens est simpliciter bonus, illo quo habens non est simpliciter[96] bonus. Sed : *Neque vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit.* Et ex hoc concludit ibi quod in hominibus, qui recte amant, ipse amor magis amatur. Quod est conclusio hic intenta.

(96) 11. de Civit. cap. 28.

Aliter sic. Actus intellectus est *purior*, quia nullum impuritatem contrahit ab objecto, quia *intelligere malum* non est malum. Sed actus voluntatis contrahit impuritatem, quia *velle malum* est malum. Præter hoc, alia est impuritas in volitione, quia est motus animæ ad rem in se. Intellectus non sic, sed est [motus] rei ad animam, vel [97] rei ut est in anima. *Verum* [98] *et falsum sunt in anima, bonum et malum in rebus extra.*

Contra. Illud est purius et melius cujus corruptio est impurior et pejor. Sed corruptio volitionis est talis, quia *malum velle* per te malum est. Non sic [*malum*] *intelligere*. Et similiter illa ratio peccat dupliciter. Uno modo, quia debet comparare *intelligere corruptum* quod est falsum, ad *velle corruptum* quod est malum. Et tunc concluditur propositum per rationem jam dictam. Alio modo, quia circa quodcumque objectum potest voluntas habere bonum actum, sicut intellectus. Potest enim bene odire malum, sicut intellectus bene intelligere malum esse odiendum.

Si tandem accipiatur ista propositio : Ille actus est *impurior*, qui redditur impurus ex impuritate objecti, respondeo : actus intellectus est talis quod necessario est falsus ex eo quod est falsi objecti ; actus autem voluntatis non est impurus, id est, malus quia est objecti mali, nisi concomitanter.

Quod si dicas actum voluntatis esse impurum ex objecto, impuritate malitiæ, non sic actum intellectus. Hoc non concludit, quia tunc actus sensus esset nobilior actu voluntatis, quia minus impurus sit.

Ratio [alia], scilicet de *tendentia in rem in se*,

(97) 1. de Anima. et 6. Metaphys. (98) 1. Topicor.

concludit oppositum. Primo, ex dictis eorum, quia concedunt quod *actus voluntatis*, respectu superiorum ipsa voluntate, est nobilior actu intellectus. Ex hoc sequitur : ergo ille in genere est nobilior isto in genere, quia, si optimum est nobilius optimo, et genus genere, vel species specie. Tota enim species una est superior quacumque alia specie tota. Secundo, actus non est perfectior nisi quia conjungit objecto perfecto. Actus autem voluntatis conjungit rei in se, ut [res] *in se est*. Actus autem intellectus non [conjungit] nisi rei ut [res] objectum est *in cognoscente*. Objectum autem beatificum simpliciter est nobilius in se quam ut est in cognoscente. Ergo actus voluntatis conjungit objecto beatifico *simpliciter* sub nobiliori ratione.

Ad auctoritatem [99] Aristotelis, dico quod tam cognitio intuitiva quam dilectio sequens tendit in objectum, ut est *existens in se*. Cognitio autem abstractiva et dilectio sequens, tendunt in objectum habens *esse cognitum*. Ideo in hoc non est differentia inter intellectum et voluntatem, quia utraque potentia potest tendere in objectum suum, ut in se, et in objectum, ut habet esse diminutum in intellectu. Tamen Philosophus communiter loquebatur de intellectione *abstractiva* et de voluntate ut est *desiderativa*, quomodo tendit in rem non jam existentem, sed futuram, et hoc ut in terminum actus desiderii, seu effectum. In eamdem autem rem, ut objectum, non tendit nisi ut habet esse in intellectu ; quia, quando desideratur, nullum aliud *esse* habet, secundum quod possit objici.

Ad rationes principales [adversariorum].

---

(99) 6. Metaphys.

1. Utrum beatitudo per se consistat in actu intellectus vel voluntatis? Quod intellectus. Probo. *Hæc* [100] *est vita æterna, ut cognoscant*, etc.

Ad primam dico. Actus intellectus est vita, et vita æterna, si est actus æternus. Si accipias quod est vita æterna beata, hoc non est in Evangelio, sed additur ita. Addo: ut cognoscant te et ament. Nec magis est secunda additio contra textum quam prima.

2. Præterea, *visio* [101] *est tota merces.*

Ad aliud quod est Augustini, concedo quod visio est tota merces hominis intelligentiæ, sed non summa merces totius hominis. Et sic possunt glossari multæ auctoritates sonantes pro intellectu: quod intelliguntur de suprema potentia vel de natura secundum potentiam, non autem de simpliciter suprema perfectione naturæ.

3. Præterea *Beatitudo* [102] est *bonum sufficiens*; sed hujusmodi est visio secundum illud Philippi: *Domine,* [103] *ostende nobis patrem, et sufficit nobis.*

Ad aliud dico, quod dilectio est bonum magis sufficiens quam intellectio, quia, eo habito, habens minus eget. Ad probationem minoris dico quod dictum Philippi intelligendum est quantum ad institutionem fidei de Trinitate. Hanc enim tunc non complete intellexerat. Frequenter enim audierat sermonem de Patre, et ideo concepit quod, Patre sibi ostenso, sufficienter caperet, et alii cum eo, veritatem fidei de Trinitate. Non autem loquebatur de visione beata, quasi illa per se sufficeret sine dilectione, sicut apparet per responsionem Christi. *Tanto tempore vobiscum sum*, etc. *Phi-*

(100) Joan. 17. (101) Augustinus. 1. de Trinit. cap. penult. (102) 1. Ethic. (103) Joan. 14.

lippe, qui videt me; quasi dicat: si jam me secundum veritatem vidistis, etiam perfecta visione fidei, et Patrem meum simili visione vidistis. Non autem intellexit, quod Apostoli vidissent eum visione beatifica. Jam enim supponeret eos fuisse beatos.

Natura [104] humana est beatificabilis. Planum est ex [105] Scriptura : *Videbunt faciem ejus.*

Sed qui dicunt Philosophi ad hoc?

19. Quid dicunt de beatificatione hominis finali, sive quoad modum, sive quoad media.

Philosophus dicit [106] in generali de felicitate et in speciali, quomodo est possibilis et in quo consistit. Sed quid sensit de illa speciali beatitudine quam nos expectamus, quæ est per claram Dei visionem et fruitionem?

Videtur dicere Philosophus quod de Prima Substantia non potest haberi cognitio aliqua nisi ex conceptu aliquo accepto ex sensibilibus qui non posset esse illius Essentiæ [107] in se. Similiter diceretur quod non possumus in illo conceptu habere nisi cognitionem *obscuram* et *abstractivam*, qualem etiam possemus habere de *non-ente*. Et sic, secundum eum, omnis cognitio nostra de illa substantia est tantum in *universali*, et *obscura*. Et, per consequens, essemus beati in *universali* cognitione Dei et *obscura*.

Et si arguatur, contra eum, quod desiderium naturale hominis est ad cognoscendam Illam

(104) Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 2. et 3. (105) Apocal. 22.

(106) 1. Ethic. et in 10 Ethic.

(107) Ut patet 1. Posterior. et 2 et 1. Physicor, in multis locis.

Substantiam [Divinam] *in se* et *clare* : ergo, quandoque videbitur in se; alias esset ille appetitus in natura frustra; non valet. Quia, loquendo de desiderio mere naturali, debet probari quod tale [desiderium videndi Deum in se et clare] insit homini. Si autem accipias *desiderium naturale* pro *actu elicito*, secundum rectam rationem, hoc non vidit ipse [Philosophus], nec potuit videre alium statum secundum rationem naturalem, in quo videret clarius. Nec ultra appetiit, nec scivit quod secundum rectam rationem est plus desiderandum quam hîc [Deus] cognoscitur.

Diceret [108] ergo Philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro isto statu, sed quod omnem notitiam sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium.

Contra [109] istam positionem potest argui tripliciter.

20. Homo nequit scire ex naturalibus finem suum distincte.

Primo sic : Omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui *finis*. Hanc [propositionem] probo, quia omne agens propter finem agit ex appetitu *finis*, et omne per se agens agit propter finem. Ergo omne per se agens suo modo appetit finem. Ergo, sicut agenti naturali est necessarius appetitus finis propter quem debet agere, ita agenti per cognitionem (quod etiam est per se agens), necessarius est appetitus sui finis propter quem debet agere, qui sequitur cognitionem. Patet ergo major. Sed homo non

(108) Oxon. Prol. q. 1. n. 3.

(109) Oxon. Prolog. q. 1. n. 6 et seq.

potest scire ex naturalibus finem suum distincte. Ergo necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis.

Minor probatur primo, quia Philosophus, sequens naturalem rationem, aut ponit felicitatem esse perfectam in cognitione substantiarum separatarum [110] acquisita, aut, si non determinate asserit istam esse supremam nobis possibilem, aliam tamen ratione naturali non concludit ; ita quod, soli rationi naturali innitendo, vel errabit circa finem in particulari, vel dubius remanebit. Unde dubitando ait : *Si quidem* [111] *igitur et aliud aliquod Deorum est donum hominibus rationabile, et felicitatem Dei datum esse, et maxime humanorum quanto optimum.* — Secundo probatur eadem minor per rationem. Nullius substantiæ finis proprius cognoscitur a nobis nisi ex actibus ejus nobis manifestis ex quibus ostenditur quod talis finis sit conveniens tali naturæ. Nullos autem actus experimur nec cognoscimus inesse naturæ nostræ in statu isto ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis. Ergo non possumus naturaliter cognoscere distincte quod iste finis sit conveniens naturæ nostræ. Hoc saltem certum est quod quædam conditiones finis, propter quas est appetibilior et ferventius inquirendus, non possunt determinate concludi ratione naturali. Etsi enim daretur quod ratio naturalis sufficeret ad probandum quod visio nuda et fruitio Dei est finis hominis, tamen non concluderetur quod illa *perpetuo* convenit homini perfecto in corpore et

(110) Sicut videtur dicere, 1. Ethicor. et 10.

(111) 1. Ethicor. com. 9.

anima. Et tamen perpetuitas hujus boni est conditio reddens finem appetibiliorem quam si esset transitorium. Consequi etiam hoc bonum in natura perfecta appetibilius est quam in anima [112] separata.

Istas ergo et similes conditiones *finis* necessarium est noscere ad efficaciter inquirendum finem. Et tamen ad eas non sufficit ratio naturalis. Ergo requiritur doctrina supernaturaliter tradita.

21. Propositæ diluuntur objectiones.

Contra [113] [istam] rationem [arguitur]... Si dicatur quod ratio concludit hominem naturaliter posse cognoscere suum finem naturalem, non autem supernaturalem, contra Augustinus : *Proinde*, inquit, *posse* [114] *habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium.* Si igitur natura hominis est naturaliter cognoscibilis, homini naturaliter etiam erit cognoscibilis ista potentia, ut est talis naturæ, et per consequens ordinabilitas talis naturæ ad finem, ad quem fides et charitas disponit.

De Augustino, [respondens] dico quod illa potentia habendi charitatem, ut ipsa est dispositio respectu Dei in se sub propria ratione amandi, convenit naturæ hominis secundum rationem specialem, non communem sibi et sensibilibus. Et ideo non est illa potentialitas naturaliter cognoscibilis de homine, sicut nec homo cognos-

(112) Sicut patet per August. 1. super Genesim.

(113) Oxon. Prolog. q. 1. nn. 9 et 12.

(114) De Prædestin. sanct. c. 4.

citur sub illa ratione sub qua est ejus hæc potentia... Sed in quantum adducitur contra illam responsionem de fine naturali et supernaturali, CONCEDO DEUM ESSE FINEM NATURALEM HOMINIS, LICET NON NATURALITER ADIPISCENDUM, SED SUPERNATURALITER. ET HOC PROBAT RATIO [PRÆDICTA] DE DESIDERIO NATURALI, QUAM CONCEDO.

Item [115] [arguitur] : Homo naturaliter appetit finem istum, quem dicit supernaturalem ; igitur ad istum naturaliter ordinatur. Ergo ex tali ordine potest concludi iste finis ex cognitione naturæ ordinatæ ad ipsum. — Item. Naturaliter cognoscibile est primum objectum intellectus esse *ens*, secundum Avicennam. Et naturaliter est cognoscibile in Deo perfectissime salvari rationem *entis*. Finis autem cujuscumque potentiæ est optimum eorum quæ continentur sub ejus objecto primo, quia in illo solo est perfecta quietatio et delectatio. Igitur naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad Deum tanquam ad finem.

Ad [istud], negandum est illud quod assumitur, scilicet : quod naturaliter cognoscimus *ens* esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam *entis* ad sensibilia et insensibilia. Et sic quod dicit Avicenna, non concludit quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam, quæ fuit secta Mahumeti, Philosophicis, et quædam dixit, ut philosophica et ratione probata, alia ut consona suæ sectæ. Unde ipse expresse ponit [116] animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se, et

(115) Oxon. Prolog. q. 1. nn. 9 et 12.

(116) 9. Metaphys. cap. 7 et supra.

ideo sub objecto primo intellectus habet ponere substantiam immaterialem contineri. Non sic Aristoteles. Sed secundum ipsum videtur esse primum objectum intellectus nostri quidditas rei sensibilis, et hoc vel in se sensibilis, vel in suo inferiori, hoc est quidditas abstrahibilis a sensibilibus.

22. Homo nequit scire ex naturalibus per qualia media, necessaria et sufficientia, finis acquiratur.

OMNI [117] cognoscenti, agenti propter finem, necessaria est triplex cognitio. Primo, quomodo et qualiter *finis* acquiratur. Secundo, cognitio omnium quæ sunt *necessaria* ad finem. Tertio est necessarium cognoscere quod omnia ista *sufficiant* ad talem finem.

Primum patet, quia, si nesciat quomodo finis acquiratur, nesciet qualiter ad consecutionem [finis] illius se disponat. Secundum probatur, quia si nesciat omnia necessaria ad ipsum finem, propter ignorantiam alicujus necessarii, poterit a fine deficere. Et, etiam quantum ad tertium, si nesciat ista necessaria sufficere, dubitando se ignorare aliquod necessarium, non efficaciter prosequetur illud quod est necessarium.

Sed hæc tria non potest viator ratione naturali cognoscere. Probatio primi, quia beatitudo confertur tanquam præmium pro meritis ejus quem Deus acceptat tanquam dignum tali præmio. Et, per consequens, nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque, sed contingenter datur a Deo actus aliquos in ordine ad ipsam,

(117) Oxon. Prolog. q. 1. n. 8.

tanquam meritorios, acceptante. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errabant Philosophi ponentes omnia, quæ sunt a Deo *immediate*, esse ab eo *necessario*. Saltem alia duo membra sunt immanifesta. Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinæ, ut puta tanquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita æterna. Et quod etiam illa sufficiant, dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quæ contingenter se habet. Ergo...

Si autem [118] objiciatur quod illud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura [119] minus deficiat in nobilioribus, respondeo : si felicitas nostra consisteret in speculatione illa suprema ad qualem possumus nunc naturaliter attingere, non diceret Philosophus naturam deficere in necessariis. Nunc autem concedo illam posse naturaliter haberi, et, ultra hoc, dico aliam eminentiorem posse naturaliter recipi. Ergo in hoc magis dignificatur natura quam si suprema sibi possibilis poneretur solum esse ista naturalis. Nec etiam est mirum quod ad majorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura quam ejus causalitas activa se extendat.

23. Cognitio substantiarum separatarum est nobilissima.

TERTIO [120] arguitur principaliter [121] contra opinionem Philosophorum. Cognitio substantiarum separatarum est nobilissima, quia est circa nobilissimum genus. Ergo cognitio

(118) Oxon. Prolog. q. 1. n. 26. (119) Arist. 2. Cæli et Mundi.
(120) Oxon. Prolog. q. 1. n. 14. (121) Arist. 6. Metaphysicor.

eorum quæ sunt propria eis, est maxime nobilis et necessaria. Nam illa propria eis sunt nobiliora et perfectiora cognoscibilia quam illa in quibus conveniunt cum sensibilibus. Sed illa propria non possumus cognoscere ex puris naturalibus.

Probo, quia, si in aliqua scientia, naturaliter possibili, traderentur hæc propria, hoc esset in Metaphysica. Sed ipsa non est possibilis naturaliter a nobis haberi de propriis passionibus istarum substantiarum separatarum, ut patet dupliciter. Et primo sic : quia illa non includuntur virtualiter in primo subjecto Metaphysicæ, scilicet in *ente*. Hoc etiam est quod dicit Philosophus quod *oportet sapientem omnia* [122] *cognoscere aliqualiter*, scilicet in universali et non in particulari. Et subdit : *Qui enim novit universalia, novit aliqualiter omnia subjecta.* Sapientem autem vocat Metaphysicum, sicut Metaphysicam probat ibi esse sapientiam.

Secundo, probo ratione : quia non cognoscuntur talia cognitione *propter quid* nisi cognoscantur propria subjecta, quæ subjecta includunt talia *propter quid*. Sed propria subjecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia. Ergo. Nec cognoscuntur illa propria eorum demonstratione *quia*, videlicet ex effectibus. Quod probatur. Nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista ; vel adducunt in errorem. Quod apparet ex proprietatibus Primæ Substantiæ immaterialis in se. Proprietas enim Naturæ ejus est quod sit communicabilis tribus. Sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab Ipso [Deo] in quantum Trinus.

(122) 1. Metaphysicor.

Et, si ab effectibus arguatur ad causam, magis ducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectu invenitur una natura numero nisi in uno supposito. Proprietas etiam istius Naturæ ad extra est causare contingenter. Et ad oppositum hujus magis deducunt effectus in errorem, sicut patet per opiniones Philosophorum ponentium Primum necessario causare.

De proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet hoc idem : quia effectus magis ducunt in sempiternitatem, et æternitatem, et necessitatem earum quam in contingentiam et novitatem. Similiter videntur Philosophi ex motibus concludere quod numerus istarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum cælestium. Similiter quod illæ substantiæ sunt naturaliter beatæ et impeccabiles, sicut Philosophi posuerunt. Quæ omnia absurdissima sunt.

24. Improbatur quarta ratio quæ est D. Thomæ.

Quarto [123] principaliter arguitur sic : Ordinatum ad aliquem [124] finem ad quem est ex se indispositum, necesse est paulatim promoveri ad dispositionem respectu illius finis. Sed homo ordinatur ad finem supernaturalem, ad quem ex se est indispositus. Ergo indiget paulatim disponi ad habendum illum finem. Hoc autem fit per cognitionem aliquam supernaturalem. Ergo.

Si instetur, quod Agens perfectum potest statim removere imperfectionem et statim agere, respon-

(123) Oxon. Prolog. q. 1. nn. 18 et 19.

(124) D. Thomæ. 1. p. q. 1. art. 15.

detur : quod, si posset de potentia absoluta, tamen perfectius est communicare homini aliquam activitatem respectu suæ perfectionis consequenda quam non communicare. Potest autem homo habere activitatem aliquam respectu suæ perfectionis finalis : ergo perfectius est quod sibi communicetur. Quod non potest fieri sine aliqua cognitione imperfecta præcedente istam perfectam, ad quam ordinatur finaliter.

Ista ratio non videtur efficax. Esset efficax si esset probatum quod homo ordinatur finaliter ad cognitionem supernaturalem (cujus probatio pertinet ad quæstiones [Theologicas] de Beatitudine) ; et si cum hoc ostenderetur cognitionem naturalem non sufficienter disponere pro statu isto ad cognitionem supernaturalem consequendam.

Tres ergo primæ rationes probabiliores apparent.

25. Confirmatio per auctoritates

Tres [125] rationes primæ quibus innititur ista solutio, confirmantur per auctoritates. Primo, per auctoritatem Augustini : *Philosophi*, inquit, *nescientes ad quem finem referenda ista essent, inter falsa quæ locuti sunt, verum videre* [126] *potuerunt.* Secunda ratio confirmatur per Augustinum : *Quid prodest nosse quo eundum sit, si ignoratur via qua* [127] *eundum sit ?* In hoc enim errabant Philosophi, quia, etsi aliqua de virtutibus vera tradiderunt, tamen falsa miscuerunt secundum auctoritatem præcedentem

(125) Oxon. Prolog. q. 1. n. 23.

(126) De Civit. Dei, l. 18. c. 41. (127) De Civit. Dei. l. 2. c. 2.

Augustini. Et patet ex eorum libris. Improbat enim Aristoteles politias dispositas a multis aliis. Sed nec illa Aristotelis est irreprehensibilis [128] ubi docet deos esse honorandos : *Decet*, inquit, *cultum exhiberi diis.* Et ibidem : *Lex nullum orbatum tradit nutriri.* Et in eodem libro dicit quod *oportet fieri aborsum in casu.*

Tertia ratio confirmatur per Augustinum : *Quæ* [129] *remota sunt a sensibus nostris, quoniam testimonio nostro scire non possumus, de his alios testes requirimus.* Et hoc confirmat totam solutionem principalem. Quia enim complexiones illæ de quibus argutum est, nobis ex se sunt neutræ, nullus potest suo testimonio credere de ipsis ; sed oportet testimonium supernaturale requirere alicujus superioris tota specie humana. Qualiter autem prima revelatio sive traditio talis doctrinæ fieri potuerit et facta sit, est dubium an scilicet locutione interiore an exteriore, an cum aliquibus signis adhibitis sufficientibus ad causandum assensum. Ad propositum sufficit quod utroque modo potuit supernaturaliter revelari talis doctrina, sed neutro modo potuit ab homine sine errore primo tradi.

Contra istas tres rationes instatur simul quod seipsas destruant, quia quod ostenditur esse necessarium cognoscendum, hoc ostenditur esse verum, quia nihil scitur nisi verum. Ergo quidquid istæ rationes ostendunt esse necessarium cognosci, — puta quod fruitio Dei in se est finis hominis, quoad primam rationem ; quod via deveniendi ad ipsam est per merita quæ Deus acceptat ut

(128) 2. et 7. Politicorum. et cap. 16.

(129) De Civit. Dei, l. 11. c. 3.

digna tali præmio, quoad secundam ; quod Deus est trinus et contingenter causans et hujusmodi, quoad tertiam — totum illud ostenditur esse verum. Vel ergo illæ rationes non sunt nisi ex fide, vel ex ipsis concluditur oppositum ejus quod probant.

Respondeo : Naturali ratione ostenditur necessarium esse scire alteram partem determinate hujus contradictionis : Fruitio est finis, fruitio non est finis. Hoc est quod intellectus non sit mere dubius vel neuter in hoc problemate : *An fruitio sit finis* ? quia talis dubitatio vel ignorantia impediret acquisitionem finis. Non autem ostenditur ratione naturali quod hæc pars sit necessario cognoscenda. Et hoc modo rationes prædicatæ, ut sunt naturales, concludunt de altera parte contradictionis, hac vel illa, non determinate de hac nisi ex creditis tantum.

LIBER DECIMUS

DE DEI REVELANTIS AUCTORITATE IN ECCLESIA CATHOLICA VIVENTE.

Contra omnes in communi [decem] sunt viæ eos rationabiliter convincendi.

Deus non deest quærentibus toto corde salutem. Multi autem diligentissime inquirentes salutem ad hanc sectam conversi sunt; et, quanto ferventiores facti sunt in inquirendo, tanto in hac secta amplius confirmati; subitoque in ea pœnitentes de malitia ad bonam vitam mutati sunt; tormenta quoque pro ea plures in magna exultatione spiritus perpessi sunt.

Quæ non videntur probabilia nisi Deus hanc sectam Sacræ Scripturæ innitentem irrefragibiliter approbaret et ordinaret ad salutem.

(*Oxon. Prolog. q. 2. n. 13.*)

1. Positio Quæstionis.

HABENDUM [1] est contra hæreticos quod doctrina Canonis est vera, [quæ authenticatur et declaratur ab Ecclesia Catholica]; videndum est secundo an sit *necessaria* et *sufficiens* viatori ad consequendum finem suum.

In ista [2] quæstione sunt hæreses innumeræ, damnantes Sacram Scripturam vel partem ejus, sicut patet in libris Damasceni et Augustini de hæresibus.

Quidam vero hæretici nihil de Scriptura recipiunt. Quidam non [recipiunt] Vetus Testamentum, ut Manichæi; dicentes [3] Vetus Testamentum esse a

(1) Oxon. Prolog. q. 2. n. 14. (2) Oxon. Prolog. q. 2. n. 2.

(3) Sicut in libro Augustini : *De Utilitate credendi*, patet.

malo Principio. Quidam vero tantum Testamentum Vetus accipiunt, ut Judæi. Quidam autem aliquid utriusque, ut Saraceni, quibus Mahometus immundus alias immunditias innumeras immiscuit. Quidam aliquid dictum in Novo Testamento, puta Hæretici diversi qui, diversas sententias Scripturarum male intellectas habentes pro fundamento, alias neglexerunt, verbi gratia : *Qui infirmus est* [4] *olus manducet.* Item : *Confitemini alterutrum* [5] *peccata vestra.* Ex hoc errarunt circa Sacramentum Pœnitentiæ quidam, dicendo illud posse dispensari a quocumque non Sacerdote, vel aliis hujusmodi auctoritatibus innitendo male intellectis.

Contra omnes istos in communi, [decem] sunt viæ eos rationabiliter convincendi. Quæ sunt :

1. Prænuntiatio prophetica ;
2. Scripturarum concordia ;
3. Auctoritas scribentium ;
4. Diligentia recipientium ;
5. Rationabilitas contentorum ;
6. Irrationabilitas singulorum errorum ;
7. Ecclesiæ stabilitas ;
8. Miraculorum claritas ;
9. Testimonium eorum qui foris sunt ;
10. [Vita christianorum fidelium].

2. Prima via : Prænuntiatio prophetica.

De primo [6] patet, quia solus Deus potest naturaliter, non ab alio, futura contingentia certitudinaliter prævidere. Ergo solus ille, vel ab illo instructus, potest ea certi-

(4) Rom. 14. (5) Jacob. 5. (6) Oxon. Prolog. q. 2. n. 3.

tudinaliter prædicere. Talia autem multa prænuntiata in Scriptura impleta sunt, ut patet consideranti libros prophetales, ex quibus non est dubium quin sequantur pauca quæ restant, secundum Gregorium in homilia de Adventu. Istam viam tangit Augustinus. Ait : *Vera* [7] *se narrasse præterita, ex his quæ futura prænuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit.*

3. Secunda via : Scripturatum concordia.

De [8] secundo, scilicet Scripturarum concordia, sic : In non evidentibus ex terminis, nec ex principiis evidentiam habentibus, non consonant firmiter et infallibiliter multi diversimode dispositi, nisi a causa superiori ipsorum intellectus inclinentur ad assensum. Sed scriptores Sacri Canonis, varie dispositi, et diversis temporibus existentes, in talibus non evidentibus omnino consonabant. Hanc viam pertractat Augustinus : *Auctores nostri* [9] *sane pauci esse debuerunt, ne multitudine vilesceret quod earum religione esse oporteret ; nec tamen ita pauci ut eorum non miranda sit consensio. Neque enim in multitudine Philosophorum, qui labore etiam litterario monumenta suorum dogmatum reliquerunt, facile quis invenerit quod inter cuncta quæ sensere, conveniant.* Et hoc Augustinus probat in exemplis ibi.

Major etiam assumpta non tantum probatur per exemplum de Philosophis, ut videtur probare

(7) 12. de Civitate. c. 10.

(8) Oxon. Prolog. q. 2. nn. 4. et 5.

(9) 18. de Civitate. cap. 41.

Augustinus, sed etiam per rationem. Quia, cum intellectus, quantum ad assensum, sit natus moveri ab objecto evidente in se vel in alio, nihil aliud ab objecto videtur talem assensum posse causare nisi virtualiter includat evidentiam objecti. Nam, si nihil tale moveat intellectum, remanebit sibi Theologia neutra. Nihil autem est tale, de non evidentibus ex terminis, nisi intellectus superior nostro. Nihil autem intelligens superius homine potest hominem effective docere nisi Deus.

Si autem dicatur hîc quod posteriores, licet aliter dispositi quam priores et aliis temporibus existentes, tamen habuerunt doctrinas præcedentium in Scripturis et acquieverunt credendo, sicut discipuli doctrinæ magistrorum, et ita nihil scripserunt dissonum a prioribus, licet Deus non doceret hos et illos : contra hoc videtur Augustinus objicere ubi prius, dicens de Philosophis : *Qui labore litterario monumenta suorum dogmatum reliquerunt, etc.* Quæ discipuli legentes, licet in aliquibus essent assentientes prioribus, improbaverunt, ut patet ibidem de Aristippo et Antisthene qui, licet fuerint ambo Socratici, tamen in quibusdam sibi contradixerunt. Et quandoque discipuli [contradixerunt] magistro, ut Aristoteles Platoni.

[Objicitur] : Quomodo igitur non contradixissent posteriores nostri prioribus in aliquibus, si non habuissent doctorem communem, eorum intellectus inclinantem ad eadem non evidentia ? Respondeo : Quia non evidentia tradiderunt priores, ideo posteriores non potuerunt eos per rationes improbare, et noluerunt eis discredere nisi possent rationem cogentem pro se habere, reverentes eos ut magistros veraces. Sed Philo-

sophi discipuli per rationem potuerunt magistros improbare, quia materia circa quam altercabantur, potuit habere rationes sumptas ex terminis. Exemplum : Non ita contradicit discipulus Historiographus magistro historiographo sicut Philosophus philosopho, quia historiæ de præterito non possunt esse evidentes ut avertant discipulum a magistro, sicut possunt esse Philosophicæ rationes.

Contra illud [arguo] : Saltem Ezechiel prophetans in Babylone eo tempore quo Jeremias in Judæa prophetavit, cum non solum illa dicerent quæ a Moyse, quasi communi eorum magistro, habuerunt, sed et alia multa, [et cum] in illis potuissent discordare aut dissentire (cum non essent evidentia ex terminis) nisi habuissent aliquem communem doctorem supra intellectum humanum.

4. Tertia via : Auctoritas scribentium.

De tertio, scilicet auctoritate scribentium, sic : Aut libri Scripturæ sunt istorum auctorum quorum esse dicuntur, aut non. Si sic, cum damnent mendacium, præcipue in fide et moribus, quomodo est verisimile eos fuisse mentitos dicendo : *Hæc dicit Dominus*, si Dominus non fuisset locutus ? Aut si dicas [vel] eos fuisse deceptos, non mentitos, vel propter lucrum mentiri voluisse : Primum improbatur ex dicto Pauli : *Scio* [10] *hominem in Christo*. Et subdit ibi : *Verba arcana audisse, quæ non licet homini loqui*. Quæ assertiones non videntur fuisse sine mendacio, si asserens non fuit certus, quia

(10) 2. Cor. 12.

asserere dubium, vel est mendacium vel non longe est a mendacio. Ex ista revelatione Pauli et multis aliis revelationibus factis diversis Sanctis concluditur : quod intellectus eorum non potuerunt induci ad assentiendum ita firmiter illis quorum notitiam non potuerunt habere ex naturalibus sicut assenserunt, nisi ab Agente supernaturali. Secundum improbatur, scilicet : quod fuerunt propter lucrum mentiti, quia pro illis ad quæ voluerunt homines inducere ad credendum, tribulationes maximas sustinuerunt.

Si autem libri non sunt illorum, sed aliorum, hoc videtur inconveniens dicere, quia ita negabitur quicumque liber esse illius auctoris cujus dicitur esse. Quare ergo soli isti falso adscripti sunt auctoribus quorum non erant ? Præterea, aut illi qui adscripserunt libros istos eis fuerunt Christiani, aut non. Si non, non videtur quod voluerunt tales libros conscribere et aliis adscribere, et ex hoc magnificare sectam, cujus contrarium tenuerunt. Si fuerunt Christiani, quomodo illi Christiani mendaciter tales eis adscripserunt, cum lex eorum damnet mendacium sicut prius ? Et, propter idem, quomodo assererent Deum locutum esse multa quæ ibi narrantur, et hoc personis quibus libri intitulantur, si talia non acciderunt illis personis ? Quomodo etiam libri isti fuissent ita authentici et divulgati esse talium auctorum nisi fuissent [libri] eorum, et ipsi auctores eorum authentici fuissent ?

De quo Richardus : *Certe* [11] *a summæ sanctitatis viris sunt nobis tradita.* De hoc etiam Augustinus. Loquens de Christo, dicit sic : *Hic,* [12] inquit, *prius*

(11) 1. de Trinit. cap. 2. (12) de Civit. cap. 3.

per Prophetas, deinde per seipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse judicavit, loculus, Scripturam condidit, quæ Canonica nominatur, eminentissimæ auctoritatis, etc. Et Augustinus : *Si ad* [13] *sacras Scripturas admissa fuerint, vel officiosa mendacia, quid eis remanebit auctoritatis* ? Et idem ad eumdem in eadem epistola : *Solis eis Scripturarum libris*, etc.

5. Quarta via : Recipientium diligentia.

QUARTUM, [14] scilicet : recipientium diligentia, sic patet : Aut nulli credis de contingenti quod non vidisti. Et ita non credes nundum fuisse ante, nec locum esse in mundo ubi non fueris, nec istum esse patrem tuum et illam esse matrem tuam. Et talis incredulitas destrueret omnem vitam politicam. Si igitur vis alicui credere de contingenti quod tibi non est nec fuit evidens, maxime credendum est communitati, sive illis quæ tota communitas approbat. Et maxime quæ communitas famosa et honesta cum maxima diligentia approbata recipit. Talis est Canon divinæ Scripturæ. Tanta enim apud Judæos sollicitudo fuit de libris habendis in Canone, et tanta apud Christianos de libris recipiendis tanquam authenticis quod de nulla alia scriptura habenda pro authentica tanta sollicitudo fuit inventa. Præcipue cum tam solemnes communitates de Scripturis istis curaverunt tanquam de continentibus necessaria ad salutem.

---

(13) In epistol. q. ad. Hieronym. dist. 9.

(14) Oxon. Prolog. q. 2. n. 6.

De hoc Augustinus : *Quomodo* [15] *Scriptura Enoch, de qua Judas in Epistola sua facit mentionem, non recipitur in Canone, et multæ aliæ Scripturæ, de quibus fit mentio in libro Regum ?* Ubi [Augustinus] innuit quod sola illa recepta sunt in Canone quæ auctores, non sicut homines sed sicut Prophetæ, divina inspiratione scripserunt. Et ibidem : *Illi Israelitæ* [16] *quibus tradita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudoprophetas cum veris Prophetis paritate licentiæ confuderunt, sed concordes inter se atque in nullo dissentientes, Sacrarum Litterarum veraces ab eis agnoscebantur et tenebantur auctores.*

6. Quinta via : Rationabilitas contentorum.

De [17] quinto, scilicet : Rationabilitate contentorum, patet sic : Quid rationabilius quam Deum tanquam finem ultimum super omnia diligi, et proximum sicut seipsum ? Id est ad idem ad quod se, secundum Gregorium. In quibus *duobus præceptis universa lex pendet et* [18] *prophetæ. Omnia ergo quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Ex istis, quasi ex principiis practicis, alia practica consequuntur in Scriptura tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singillatim cuilibet pertractanti de Præceptis, Consiliis et Sacramentis ; quia in omnibus videtur esse quasi quædam explicatio legis naturæ, quæ, secundum Apostolum, *scripta est* [19] *in cordibus nostris.* Hoc de moribus. Et de

(15) De Civit. 18. c. 38. (16) Ibid. c. 41.
(17) Oxon. Prolog. q. 2. n. 7. (18) Mat. 22. Item. Mat. 7.
(19) Rom. 2.

hoc Augustinus : *Nihil* [20] *turpe ac flagitiosum spectandum, imitandumque proponitur, ubi veri Dei aut præcepta insinuantur, aut miracula narrantur, aut dona laudantur, aut beneficia postulantur.* De credibilibus patet, quia nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importet. Imo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinæ quam ejus oppositum. Patet de Trinitate personarum et incarnatione Verbi, et hujusmodi. Nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit [21] Augustinus. Mundum tamen ea credere, non est incredibile, quia hoc videmus. De hac autem lege et honestate Christianorum patet, per [22] Augustinum.

7. Sexta via : Irrationabilitas singulorum errorum.

De sexto, [23] scilicet : De irrationabilitate singulorum errorum, patet sic : Quid Pagani pro idololatria sua adducent, colentes opera manuum suarum in quibus nihil est Numinis, sicut satis ostendunt Philosophi ?

Quid Saraceni, vilissimi porci, Mahometi discipuli, pro suis scripturis allegabunt, expectantes pro beatitudine quod porcis convenit, scilicet gulam et coïtum ? Quam promissionem despiciens Philosophus, qui fuit quasi illius sectæ, Avicenna, alium [24] finem quasi perfectiorem et homini magis congruentem asserit, dicens : *Lex nostra quam dedit Mahomet, ostendit dispositionem feli-*

(20) De Civit. 2. cap. 28. (21) De Civit. 22. cap. 5.

(22) 6. de Utilitate credendi, c. 8. : *Vulgus marium et fœminarum*, etc.

(23) Oxon. Prolog. q. 2. n. 8. (24) 9. Metaphys. c. 7.

citatis et miseriæ quæ sunt secundum corpus ; et est alia promissio quæ apprehenditur intellectu. Et sequitur ibi : *Sapientibus vero Theologis multo major cupiditas fuit ad consequendum hanc felicitatem quam corporum ; quæ, quamvis daretur eis, non tamen attenderunt eam, nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis, quæ est conjunctio Primæ Veritati.*

Quid Judæi, qui Novum Testamentum damnant quod in suo Veteri [25] promittitur, ut [26] ostendit Apostolus ? Etiam quam insipidæ sunt eorum cæremoniæ sine Christo ! Christum etiam advenisse, et ita Novum Testamentum ab eo principaliter promulgatum sicut authenticum fore recipiendum, Prophetiæ eorum [27] ostendunt : *Non auferetur sceptrum de Juda, nec Dux de femore ejus*, etc. Et similiter [28] illud Danielis : *Cum venerit Sanctus Sanctorum.*

Quid asini Manichæi fabulantur Primum Malum, cum ipsi, et si non primi, tamen valde mali essent ? Nonne vident omne *ens*, in quantum *ens*, bonum esse ? Nonne etiam in Novo Testamento potuerunt videre esse Vetus authenticum et approbatum ?

Quid singuli alii Hæretici, qui unum verbum Scripturæ male intellexerunt ? Secundum Augustinum : *Non* [29] *potest*, inquit, *error oriri palliatus nomine Christiano, nisi de Scripturis non intellectis*, et hoc ideo quia præcedentia et sequentia [loca] non contulerunt. Unde ibidem infra : *Solet circumstantia Scripturarum illuminare sententiam, nec etiam alia loca Scripturarum contulerunt.*

(25) Jerem. 31. (26) Hebr. c. 3. et 8.
(27) Ait Jacob. Gen. 49. (28) Daniel. 9.
(29) 83. qq. q. 69.

Unde Hæreses ortæ sunt per se legendo quæ conferendo repulsæ sunt, quia conferentes, diversas sententias adduxerunt quæ ex se invicem mutuo videri poterant, quomodo et qualiter essent intelligendæ. Contra istos est illud verbum Augustini contra Epistolam Fundamenti : *Non crederem,* inquit, *Evangelio, nisi quia Ecclesiæ Catholicæ credo.* IGITUR IRRATIONABILE EST ALIQUID CANONIS RECIPERE ET ALIQUID NON, CUM ECCLESIA CATHOLICA, CUI CREDENDO, CANONEM RECIPIO, RECIPIAT TOTUM ÆQUALITER. Item doctrinæ philosophorum aliquid continent irrationabile, prout de Politiis diversis ordinatis a diversis Philosophis [30] probat Aristoteles. Sed et sua in quibusdam est irrationabilis.

8. Septima via : Stabilitas Ecclesiæ.

DE [31] septimo, scilicet : De Ecclesiæ stabilitate, patet. Quoad *caput*, per [32] illud Augustini : *Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos ejus Ecclesiæ condere gremio, quæ usque ad confessionem generis humani, ab Apostolica Sede per successiones Episcoporum, frustra hæreticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius judicio, partim Conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit* ? Et parum post : *Quid est aliud quod tam ingratum potest esse opinioni atque auxilio divino, quam tanto labore prædictæ auctoritati velle resistere ?* Unde Gamaliel : *Si est* [33] *ex hominibus consilium hoc, aut opus disso-*

(30) 2. Polit. n. 23. (31) Oxon. Prolog. q. 2. n. 9.
(32) De utilitate credendi, *quasi in fine*, c. 17.
(33) Act. 5.

vetur ; si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere illud, ne forte et Deo repugnare videamini. Et ait Dominus Petro: *Ego rogavi pro* [34] *te, Petre, ut non deficiat fides tua ; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.*

Firmitas enim Ecclesiæ in *membris* patet per illud Augustini : *Imperitum etiam* [35] *vulgus marium fæminarumque in tam multis diversisque gentibus et credit et prædicat.* Similem sententiam dicit : *Quis enim tantam multitudinem* [36] *ad peccata pronam, ad legem contrariam carni et sanguini servandam induceret, nisi Deus ?*

Et confirmatur, quia secta Judæorum non manet in vigore, sicut contra eos [37] Augustinus : *Vos, inquam, convenio, o Judæi.*

Si objicitur de permanentia sectæ Mahometi, respondeo : Illa incepit plus quam sexcentis annis post legem Christi, et in brevi, Deo cooperante, finietur. Quæ multum debilitata est anno Christi 1300, et ejus cultores multi mortui et plurimi sunt fugati. Et Prophetia dicitur esse apud eos, quod cito finienda est secta illa.

9. Octava via : Miraculorum claritas.

De [38] octavo, scilicet : de miraculorum claritate, sic patet : Non potest esse testis falsus Deus ; sed Deus invocatus a prædicante Scripturam, ut ostenderet doctrinam ejus esse veram, fecit aliquod opus, sibi proprium,

(34) Luc. 22. (35) De utilitate credendi. cap. 17.
(36) Contra Epistolam Fundamenti.
(37) In primo sermone de Adventu.
(38) Oxon. Prolog. q. 2. n. 10.

utpote miracula, ac per hoc testificatus est illud esse verum quod iste prædicavit. Confirmatur hoc per [39] Richardum : *Domine, si est error, a te decepti sumus : nam tantis signis confirmata sunt quæ non nisi per Te fieri possent.*

Quod si dicatur :

Miracula non fuisse facta ;

Aut etiam quod ipsa non testantur veritatem, quia Antechristus faciet miracula :

10. Quod miracula sunt facta.

CONTRA primum dici potest illa sententia Augustini : *Si ista miracula* [40] *facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit ; quod jam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit.*

Nota valde illud capitulum, quia, si quidquid quod credimus, dicatur incredibile esse, non minus est incredibile *homines*, inquit, *ignobiles, infimos, paucissimos, imperitos, rem tam incredibilem, tam efficaciter, mundo et in illo etiam doctis persuadere potuisse ut mundus illud credat, sicut jam credidisse videtur, nisi per illos aliqua miracula fierent, per quæ mundus ad credendum induceretur.* Unde subdit : *Qui propterea exiguo numero ignobilium, infimorum, imperitorum hominum credidit, quia in tam contemptibilibus testibus, multo mirabilius Divinitas seipsa persuasit.* Quid enim incredibilius quam ut ad legem contrariam carni et sanguini Doctores pauci, et rudes, et pauperes possent plurimos potentes ac sapientes convertere ? Quod specialiter patet de multis sapien-

(39) 1. de Trinitate, c. 2. (40) De Civitate. 22. c. 5.

tibus, primo fidei rebellibus, postea conversis, ut de Paulo, prius persecutore, postea Gentium Doctore, et de Augustino, prius per Manichæos seducto, postea Doctore Catholico, de Dionysio, prius Philosopho, postea Pauli discipulo, et de Cypriano, prius Mago, postea christianissimo Episcopo, et de innumeris aliis conversis.

Contra idem, secundo, dici potest [41] illud Augustini: *An dicet aliquis ista falsa esse miracula, nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec Deos ullos curare mortalia*, etc. Et ibidem de eodem: *Si libris magicis, sive (quod honestius putant) Theurgicis credunt, quid causæ est cur illis litteris nolunt credere ista facta esse?*

Contra idem, tertio, quia quædam facta, non nisi a nimis protervientibus negari possunt; ut sunt miracula facta a Sylvestro coram Constantino, tam in curatione lepræ ejus quam in disputatione ejus contra Judæos. Quæ facta, tanquam celeberrima, mundum non latuerunt.

11. Quod miracula testantur veritatem.

Contra [42] secundum dici potest quod, si quis invocatus in testem, signum consuetum testificationis permittat adduci, et præsens non contradicat, talis taciturnitas non stat cum veritate perfecta. Miraculum autem est tale signum Dei, ut testis. Igitur, si permittat miracula fieri a Dæmonibus, non contradicens, enuntians scilicet illa non esse testi-

(41) De Civitate. 10. cap. 18. (42) Oxon. Prolog. q. 2. n. 11.

monia sua, non videtur esse perfecte verax. Quod est impossibile. Et per hoc dicitur ad illud, de Antichristo, quod prædixit illa miracula facienda non [43] esse testimonia veritatis.

Item, contra idem, est differentia miraculorum, quæ fiunt a Deo, et quæ fiunt a diabolo. De qua differentia tractat [44] Augustinus : *Miraculum*, inquit, *voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet ; quædam solum faciunt admirationem, quædam magnam gratiam benevolentiamque conciliant, qualia fuerunt Christi miracula*, ut pertractat ibi diffuse.

Item, contra utrumque, [primum et secundum], potest dici, quod sunt aliqua miracula facta in lege Christiana, in quibus non potest esse deceptio :

[Nec] quin sint facta ;

Nec quin sint testimonia veritatis, quia a Deo facta, scilicet : raptus Pauli et revelatio contingentium futurorum.

Primum patet, quiá impossibile est aliquem decipi credendo circa se videre essentiam Dei. Ergo impossibile fuit Paulum se credere illam videre nisi eam videret. Sed hoc asserit [45] secundum expositionem Sanctorum. Illud igitur fuit vere factum et non tantum apparenter. Probatio primi antecedentis : quia nullus potest decipi circa aliquod principium primum, credendo se intelligere illud, cum non intelligat tale principium ; quia, tunc, non constaret ex terminis apprehensis quod esset principium, et quod non. Ergo multo magis non potest decipi circa Deum

(43) Mat. 24. et 2. ad Thessal. 2.

(44) De utilitate credendi, *prope finem*.

(45) 2. Corinth. 12.

visum. Consequentia ista patet, quia plus distat visio Dei ab intellectione cujuslibet subjecti, (etiam quantum ad perceptionem intellectus judicantis) quam distet intellectio principii complexi ab intellectione cujuscumque non principii.

Item, qualiter intellectus crederet se quietari, si non quietaretur? Nonne poterit cognoscere inclinationem suam ad verum, quod non videt? Si crederet se videre Deum, crederet se quietari in Deo. Si non videt, non quietatur. *Stultius*[46], ait Augustinus, *nihil dici potest quam quod falsa opinione anima sit beata.*

Secundum, scilicet: quod a solo Deo fieri potuit, est manifestum, quia nulla creatura potest animam beatificare, nec simpliciter, nec ad tempus. Secundum [etiam] patet ex multis Prophetis, in utroque Testamento.

Unde contra falsa miracula Antichristi posset sibi objici, saltem de istis duobus, [de raptu Pauli et de revelatione contingentium futurorum], hoc modo: Si tu es Deus, fac me videre Essentiam divinam nude, et post visionem memoriam certam habere visionis et certitudinem quod illa fuit visio Essentiæ divinæ, et tunc credam tibi. Item, si tu es Deus, dic mihi quid faciam vel quid cogitabo vel appetam pro tali hora. Et hujusmodi viæ efficaciam ex miraculis[47] innuit Salvator: *Opera quæ ego facio, ipsa testimonium perhibent de me; si mihi non vultis credere, operibus saltem credite.*

(46) 11. de Civitate. cap. 4.

(47) Joan. 5.

12. Nona via : Testimonium eorum qui foris sunt.

Nono [48] quoque loco potest adduci testimonium eorum qui foris sunt. Josephus [49] pulcherrimum testimonium ponit de Christo, ubi inter alia de Jesu ait : *Christus hic erat*, ubi ejus veram doctrinam et resurrectionem ex mortuis confitetur. Item, de Prophetia Sibyllæ, nota illud : *Jesus Christus Dei* [50] *Filius Salvator*. Item, nota [51] quomodo singuli Hæretici, de Catholicis inquisiti, non ad suos mittunt, sed ad veros Catholicos, quasi etiam illi soli ab omnibus, etiam Hæreticis, Catholici nominentur.

13. Decima via : Vita Christianorum.

Decimo et ultimo potest adduci quod Deus non deest quærentibus toto corde salutem. Multi autem diligentissime inquirentes salutem ad hanc sectam conversi sunt ; et, quanto ferventiores facti sunt in inquirendo, tanto in hac secta amplius confirmati ; subitoque in ea pœnitentes de malitia ad bonam vitam mutati sunt ; tormenta quoque pro ea plures in magna exultatione spiritus perpessi sunt.

Quæ non videntur probabilia nisi Deus hanc sectam Sacræ Scripturæ innitentem irrefragabiliter approbaret et ordinaret ad salutem.

Habito [52] igitur contra hæreticos quod doctrina

(48) Oxon. Prolog. q. 2. n. 13. (49) 18. Antiquit. cap. 9.

(50) De Civitate. 18. cap. 23.

(51) Contra Epistolam Fundamenti.

(52) Oxon. Prolog. q. 2. nn. 14 et 15.

Canonis est *vera*, videndum est secundo an sit *necessaria* et *sufficiens* viatori ad consequendum finem suum.

14. Quod doctrina Canonis Catholici necessaria est ac sufficiens.

Dico igitur quod ista tradit quid sit finis hominis in particulari, quia [est] visio et fruitio Dei, et hoc [tradit] quantum ad circumstantias ejus appetibiles, puta, quod ipsa habetur post resurrectionem ab homine immortali, et in corpore et in anima simul, sine fine.

Ipsa etiam determinat quæ sunt necessaria ad finem et quod illa sufficiant, quia [sunt] decem mandata : *Si vis* [53] *ad vitam ingredi serva mandata*, de quibus habetur in [54] *Exodo*. Horum etiam explicatio, et quantum ad credenda, et quantum ad speranda, et quantum operanda, explicatur ex diversis locis Scripturæ.

Proprietates quoque substantiarum immaterialium in eâ traduntur, quantum possibile est et utile viatori nosse.

[Objicitur] : Cognitio [55] necessaria nunquam defuit generi humano. Sed Sacra Scriptura non erat in lege naturæ, quia Moyses primo scripsit Pentateuchum ; nec tota erat in lege Mosaica, sed tantum vetus Testamentum. Ergo, etc.

Ad primum argumentum principale. Ad minorem respondeo : quod lex naturæ paucioribus fuit contenta, quæ memorialiter ad filios per patres devenerunt. Illi etiam homines magis erat præ-

(53) Mat. 19, 17.
(54) Exod. 20, 23. (55) Oxon. Prolog. q. 2. nn. 1 et 15.

diti in naturalibus : et ideo modica doctrina inspirata potuit eis sufficere. Vel aliter ad illud et ad aliud de lege Moysi, potest dici quod ordinatus processus Scripturæ ostendit ejus doctorem, secundum [56] Augustinum.

Item [objicitur] : Quicumque auctor scientiarum humanarum quanto acutior intellectu, tanto plus vitat superfluitatem in tradendo. Sed in Sacra Scriptura videntur contineri superflua, ut cæremoniæ et historiæ multæ, quarum cognitio non videtur necessaria ad salutem. Ergo, etc.

Ad secundum dico : quod dulcius capitur quod latet sub aliqua sententia litterali quam si esset expresse dictum. Et ideo ad devotionem conferunt illa, quæ expressa sunt in Novo Testamento, sub figura velata fuisse in Veteri. Hoc quoad cæremonias. Sed quoad historias in quibus exempla sunt legis declarativa, similiter ex toto processu Scripturæ patet ordinata Dei gubernatio respectu hominis et totius creaturæ.

Item [objicitur] : Multa sunt de quibus non cognoscitur certitudinaliter ex Sacra Scriptura utrum sint peccata mortalia, vel non, quorum tamen cognitio est necessaria ad salutem, quia, nesciens illud esse peccatum mortale, non sufficienter vitabit illud. Ergo, etc.

Ad [istud] tertium : Origenes, in Homilia de Arca Noe, dicit : *Nulla scientia omnia scienda explicavit, sed illa ex quibus possunt alia sufficienter elici.* Unde multæ veritates necessariæ non exprimuntur in Scriptura, etsi ibi virtualiter conti-

(56) 83. qq. q. 53.

neantur sicut conclusiones in principiis, circa quarum investigationem utilis fuit labor Expositorum et Doctorum.

Et si objicias : Multa in actibus humanis sunt dubia utrum sint peccata mortalia, etiam suppositis omnibus doctrinis Doctorum et Expositorum ; respondeo : Non est dubia via salutis simpliciter, quia a talibus tanquam a periculosis debet homo sibi cavere et custodire se, ne homo, dum se exponit periculo, incidat in peccatum. Quod si noluerit quærere salutem, sed, non curando, exponat se periculo, ubi forte de genere actus non est peccatum mortale, tamen peccabit mortaliter se tali periculo exponendo.

Ista [57] ergo conferendo ad tres rationes quibus innitur solutio quæstionis præcedentis, patet quod Sacra Scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori.

[Hinc] [58] Augustinus, loquens [59] de Scriptura Canonica, ait : *Cui fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus.*

---

(57) Oxon. Prolog. q. 2. n. 14.

(58) Oxon. Prolog. q. 2. n. 2. (59) 11. de Civitate. c. 3.

LIBER UNDECIMUS

DE DEI VERBO REVELATO, IN ECCLESIA QUOAD LITTERAM SERVATO ET QUOAD SENSUM DECLARATO.

Libris Canonis non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiæ approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis.

(*Oxon. 3. d. 23. q. Unic. n. 4.*)

Scriptura Sacra est quædam notitia divinitus data ad dirigendum homines in finem supernaturalem... Quæ autem sunt necessaria ad salutem, oportet esse expresse in Sacra Scriptura... Et ideo Sancti, determinantes ea quæ ad salutem sunt necessaria, semper pro certa regula recurrerunt ad Sacram Scripturam. De iis enim quæ excedunt facultatem naturalem intellectus non habemus aliam regulam.

Alia autem quæ non sunt necessaria ad salutem, non est necessarium ibi expresse tradi. Sed alia multa ibi expresse tractantur, in quantum habent aliquam habitudinem ad prædicta.

(*Miscellan. q. 6. n. 18*).

1. Positio quæstionis.

UTRUM [1] per Sacram Scripturam possit efficaciter probari [aliquid, verbi gratia] : finalis salus Salomonis ?

Respondeo : Hoc est altius aliquantulum inchoandum. Et quæro :

Primo : Quæ sit Scriptura Sacra, cujus auctoritas sit probatio necessaria ?

---

(1) Miscellaneorum. q. 6. nn. 1 et 2.

Secundo : Qualiter per eam aliquid probatur ?
Tertio : Quibus ?
Quarto : De certitudine hujus probationis.
Et quinto : Si talis probatio se extendat [v. g.] ad salutem Salomonis.

2. Quæ scriptura sit Sacra Scriptura.

CIRCA [2] primum sic dico, quod Scriptura Sacra proprie dicitur illa cujus auctoritas tanta est quod præcellit omnem demonstrationem. De qua dicit [3] Augustinus : *Major est hujus Scripturæ auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas.* Talis autem est Scriptura quæ Canonica a Sanctis nominatur. *Canon* enim regula dicitur, quia ipsa est infallibilis regula ut quidquid in ea teneatur, indiscusse teneatur, et quidquid in ea teneatur quod sibi repugnet, ut falsum repudietur.

Ab ista autem excluditur Scriptura sacrorum Doctorum, beati Augustini, et aliorum multorum, et multo magis Philosophorum.

Unde dictus Augustinus dicit in epistola [4] ad Vincentium, arguentem sibi ex dictis Hilarii qui ante eum fuerat Doctor valde solemnis, dicens sic : *Hoc genus litterarum ab auctoritate Canonis distinguendum est. Non enim ita leguntur tanquam ex eis sic testimonia proferantur, ut contra sentire non liceat, si tibi aliter sapiunt quam veritas expostulat. In eo quippe numero sumus ut non dedignemur etiam nobis dictum ab Apostolo*

(2) Miscel. q. 6. n. 3.
(3) 2. Super. Genes. ad litteram. cap. 9.
(4) In epist. 48. ad. Vicentium.

recipere ; et, si quid aliud sapit, illud quoque Deus nobis revelabit.

Item : *Solis eis* [5] *Scripturarum libris qui Canonici appellantur, didici hunc honorem deferre ut nullum Doctorem eorum scribendo errasse firmiter credam ; alios autem ita lego ut quanta licet sanctitate præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita scripserunt.* Et ideo ista auctoritas ad scriptores Veteris et Novi Testamenti restringitur.

Sed nec tamen ad totam ; quia liber Judith, Tobiæ, Sapientiæ, Ecclesiastici, Machabæorum non sunt de Canone, ut dicit Hieronymus in prologo Galeato. Licet inter divinos libros numerentur, ut dicit [6] Isidorus, (hoc est : quia ab Ecclesia recepti sunt et approbati [7] ad legendum in Ecclesia ad morum informationem, non autem ad dubiorum confirmationem vel determinationem, ut dicit Hieronymus citatus), auctoritas eorum ad probandum ea quæ in contentionem veniunt, minus idonea reputatur.

Fuerunt aliqui, ut Manichæi, qui totum Vetus Testamentum ab hac auctoritate repellere voluerunt, dicentes quod a Deo Malo, vel diabolo fuerit datum, quia promittit bona carnalia. Talia autem a diabolo dicunt esse. Sed falsitas hujus patet, quia ista Scriptura retrahit a cultu idololatriæ et inducit efficaciter ad cultum unius Dei, quod non facit diabolus. Item, Christus, qui est auctor Novi Testamenti, et Apostoli, et Evangelistæ allegant Scripturam illam tanquam sacram et a Deo datam. Et amplius probatur, quia

(5) In epist. 9. ad Hieronymum. (6) 16. Etymologiarum.

(7) Hos libros eodem modo ac alios habendos conc. Trid. solenniter decrevit, sess. 4. (Editor.)

ista erat dispositio ad Novam et ad Christum, ut dicit [8] Apostolus : *Lex pedagogus noster fuit in Christo.* Ab eodem autem agente est dispositio ad formam et ipsa forma, licet alio modo, quia *dispositionem* aliquando per alium inducit, *formam* per se inducit; sicut patet de architecto qui disponit ligna [9] per manum artificis, sed formam inducit per se ipsum. Sic Deus Vetus Testamentum dedit per Angelum, sed Novum per seipsum. Propter quod dicitur : *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*, etc, qui est unus Deus cum ipso, ut statim sequitur : *Qui, cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*, etc. Sic igitur Sacra Scriptura, per quam aliquid probari potest, ut per regulam infallibilem, est Novum Testamentum et Vetus, exceptis libris prædictis.

Et sic patet primum.

3. Qua auctoritate aliqua Scriptura inter canonicas habeat reponi.

Patet [10] [hoc] per Augustinum, in Epistola contra *Fundamentum Manichæi*, qui dicit : Quod *non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiæ Catholicæ.* Patet igitur per eum quod LIBRIS CANONIS SACRI NON EST CREDENDUM, NISI QUIA PRIMO CREDENDUM EST ECCLESIÆ APPROBANTI ET AUCTORIZANTI LIBROS ISTOS ET CONTENTA IN EIS. Quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhæremus eis firmiter, nisi quia creditur Ecclesiæ approbanti et testificanti veraces esse

(8) Gal. 3. (9) Gregor. Magn. l. 1. Moral, c. ultimo.

(10) Oxon. 3. d. 23. q. Unica. n. 4.

eorum auctores. Unde dicit Augustinus ibidem : quod Evangelium Nazaræorum non admittam, quia non admittitur ab Ecclesia. Igitur, si nulla fides infusa esset in me, crederem firmiter historiis librorum Canonis propter auctoritatem Ecclesiæ, sicut fide acquisita credo aliis historiis a quibusdam famosis viris scriptis et narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces ; quod ego audiens acquiro mihi habitum credendi dictis illorum

4. Qualiter per Scripturam Sacram aliquid probetur.

CIRCA [11] secundum, sciendum quod Sacra Scriptura habet duplicem sensum, scilicet : litteralem, qui primus est, et spiritualem seu mysticum. Et iste dividitur in tres : allegoricum, tropologicum seu moralem, et anagogicum.

Litteralis significat quasi rem gestam. *Moralis* autem, seu *tropologicus*, est quando ex re gesta significatur quid agendum sit in moribus. *Allegoricus* autem, quantum ad ea quæ credenda sunt. *Anagogicus*, quantum ad speranda. Sicut patet in hoc nomine *Jerusalem*, quod in sensu litterali significat civitatem unam in terra promissionis ; secundum moralem, animam sanctam ; secundum allegoricum, Ecclesiam militantem ; secundum anagogicum, triumphantem.

Tamen solum potest argui aliquid, seu probari, ex sensu litterali. Unde Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam : *Quis non impudentissime innitatur aliquid in allegoria positum, per*

(11) Miscell. q. 6. n. 4.

se interpretari, nisi habeat manifestissima testimonia quorum lumine illustrentur obscura? Hoc etiam patet primo, quia, si ex aliis sensibus sumeretur probatio, sequeretur quod in argumento semper esset fallacia æquivocationis et amphibologiæ.

Et sic patet secundum.

5. Coram quibus per Scripturam Sacram aliquid probetur.

Circa [12] tertium : dicitur a quibusdam quod illis solis per Scripturam Sacram potest aliquid probari apud quos est authentica, Et ideo Judæis non potest aliquid probari per Novum Testamentum ; similiter nec omnibus Judæis per Vetus, quia sunt aliqui Judæi, scilicet Sadducæi, qui non recipiunt nisi quinque libros Moysi, et similiter Samaritani. Et ideo Salvator, volens eis probare resurrectionem et immortalitatem animæ, quam negant, assumpsit illam auctoritatem de resurrectione mortuorum : *Non* [13] *legistis quod dictum est a Domino : Ego sum Deus Abraham*, etc. Sequitur : *Non est Deus mortuorum sed viventium.* De quo tamen habuisset auctoritatem magis expressam de aliis Scripturis Veteris Testamenti, sed non fuisset efficax contra eos.

Similiter sunt aliqui hæretici qui non recipiunt totum Novum Testamentum, sicut Nazaræi epistolas Pauli, quia in illis observatio legalium damnatur quam dicunt esse necessariam ad salutem. Similiter Alogi Evangelium Joannis, quia negant Dei Filium esse Verbum, et ideo dicuntur

(12) Miscell. q. 6. n. 5. (13) Marc. 12.

Alogi, ab A, quod est *sine*, et *logos*, *verbum*, ut dicit Augustinus in libro *de hæresibus*.

Et sic patet tertium.

6. De certitudine probationis factæ per Scripturam Sacram.

Circa [14] quartum, sciendum quod duplex est certitudo. Una adhæsionis. Et talis est in iis quæ tenemus per fidem, et in iis quæ ex fide sequuntur de necessitate. Sicut enim fide tenemus quod Deus est homo, ita quod habet veram animam rationalem, quia hoc sequitur ad illud, sic quod, destructo secundo, destruitur primum. Et talis certitudo conceditur in iis quæ manifeste per Sacram Scripturam probantur, quia fide tenemus ipsam a Deo traditam.

Aliam certitudinem experimentalem ponunt alii circa res fidei et Sacram Scripturam, quia, supposita fide, studentibus in Sacra Scriptura devote et viventibus pie infunditur lumen, superius lumine fidei, in quo fiunt *intellecta* quæ solum prius erant *credita*. Sed hoc videtur fictitium, quia nullus, quomodocumque se exerceat in studio Sacræ Scripturæ et sancta vita, experitur se habere talem intellectum. Quem tamen oporteret experiri, dato etiam quod lumen in quo sit intelligentia, non posset cognoscere. Auctoritates autem Augustini, quibus innituntur hi auctores, non habent magnam efficaciam, quia habent alium intellectum. Et ideo alii dicunt quod forte talis notitia non est habita ab aliquo, sed sufficit eis quod ostendant possibilitatem habitus. Alii autem dicunt quod est illa certitudo major prima,

(14) Miscell. q. 6. nn. 6. et 7.

per hoc quod Deus potest creare aliquam scientiam abstractivam in viatore qua cognoscatur Divinitas ita perfecte sicut cognosco modo rosam. Et in veritate talis conceptus cognosci possunt omnia, quæ includuntur in isto conceptu virtualiter. Cujusmodi sunt illa quæ Deo insunt de necessitate, sicut est Trinitas personarum et hujusmodi. Non tamen dicunt quod talis cognitio sit alicui data.

Istas duas opiniones omitto; tum quia, secundum aliquos, isti modi dicendi sunt impossibiles; dato etiam quod essent possibiles, dicere tamen quod Theologia sit scientia per aliquid quod Deus potest facere, videtur inconveniens sicut dicere quod de quadratura circuli est scientia, quia potest sciri. Imo plus quam hoc sequitur scibilis Trinitas personarum via naturali. Illi autem modi non habentur nisi via supernaturali.

Loquendo igitur de factis, non de fieri possibilibus, sciendum quod, præter istos modos possibiles, sunt duo modi cognoscendi Sacram Scripturam et intelligendi eam.

Unus est communis, qui acquiritur per exercitium studii, quo intelliguntur dicta prophetarum: quo modo sint exponenda et contrarietates solvendæ. Alius est specialis qui fuit in Prophetis qui hanc scientiam scripserunt, quia spiritu prophetico scripta est et divina revelatione. Et cognitio ista certa est certitudine evidente, quidquid sit de alia quæ per studium acquiritur, supposita fide.

Ad evidentiam hujus, primo videndum est quæ sit cognitio Prophetica proprie dicta?

7. Quæ sit cognitio Prophetica proprie dicta.

Ad cujus [15] intellectum sciendum quod instinctus est quoddam imperfectum respectu prophetiæ. Ipsum [16] patiuntur aliquando humanæ mentes et nescientes, non quia ignorent talem motum in se, sed quia nesciunt a quo principio, sicut de *bono fortuito* [17] loquitur Philosophus. Et ideo vocatur a Sanctis casus prophetiæ, quasi aliquid imperfectum. Et ideo ex tali instinctu non dicitur aliquis Propheta proprie. Talis autem casus contingit in locutione, et opere, et cognitione prophetica. Verbi gratia, in locutione. Isaias enim prædicens: *Ecce Virgo concipiet* [18] *et pariet filium*, intellexit quid hoc significabat; sed non Caiphas dicens: *Expedit vobis* [19] *ut unus homo moriatur*. Similiter [20] Jeremias, qui posuit lumbare in Euphrate, et invenit illud putrefactum, intellexit quid hoc significabat; sed milites [21] dividentes vestimenta Christi, nesciebant. Atque ita est casus prophetiæ in verbo et facto, quia dicitur: *Intelligentia* [22] *opus est in visione*. Similiter est talis casus vel instinctus in cognitione. Et hoc dicitur uno modo si aliquis videat visionem imaginariam et non intelligat, sicut Pharao spicas et Balthasar manum scribentem, unus dormiens, alter vigilans. Alio modo, si intelligat illud quod sibi revelatum est, tamen nescit si est facta revelatio a Deo. Et in tali casu dicit [23] Joannes: *Probate spiritus*, etc., quando cir-

(15) Miscell. q. 6. nn 7-11.
(16) Augustin. 12. super Genesim, ad litteram. cap. 22.
(17) 11. Metaphys. cap. 9. (18) Isaï. 7. (19) Joan. 11.
(20) Jer. 2. (21) Joan. 19. (22) Dan. 10.
(23) 1. Joan. 4.

cumstantia est sufficiens motivum ad dubitandum. Et iis duobus modis non est aliquis Propheta perfecte, nec talis cognitio dicitur proprie prophetica, sed aliqua participatio ejus.

Aliquando autem sic fit revelatio quod homo non solum intelligit illud quod sibi revelatur, sed etiam certus est quod hoc sibi a Deo revelatur. Talis autem varietas contingit propter varium tactum Spiritus Sancti qui tangit animam, sicut placet.

Isto autem ultimo modo est cognitio prophetica proprie et perfecte. Et hunc modum cognoscendi habuerunt illi qui hanc Sacram Scripturam nobis tradiderunt, saltem quantum ad ea quæ ibi ex intentione principali scribuntur. Et [24] hoc patet : *In veritate me misit Dominus Deus ad vos, ut loquerer verba hæc in aures vestras.* Non autem posset hoc esse verum, nisi esset certus quod Dominus sibi revelasset. Et eodem modo patuit hoc per factum [25] Abrahæ : *Tolle filium unigenitum*, etc. Statim surrexit de loco ut iret ad immolandum filium quem tantum diligebat. Quod esset malum nisi esset certus quod Dominus mandaret hoc.

Sed dices : Hoc erat tantum certitudine fidei. Contra, quia talis certitudo adhærentiæ sive adhæsionis subjacet voluntati in Prophetis. Nullus enim credit nolens. Sed talis assensus et certitudo non subjacet voluntati in Prophetis. Quod patet de Balaam, cui [26] displicebat quod videbat : prosperitas filiorum Israel. Et tamen non poterat aliter sentire. Imo etiam ipsa demonstratio prophetiæ, vel locutio, non subjacet eorum voluntati,

(24) Jerem. 26. (25) Gen. 22.
(26) Num. 28.

sicut patet ibidem : *Non potero aliud loqui, nisi quod Deus dederit,* etc.

Et hoc aliquando dicunt Sancti et Doctores antiqui quod revelatio prophetica taliter fiebat Prophetis quod non poterant dubitare. Et, propter talem certitudinem, Prophetæ de futuro loquebantur per modum præteriti, secundum sanctos Patres et doctores Hebræorum. Dicunt etiam Doctores quod cognitio fidei perficit intellectum in ordine ad vocem, ut scilicet per medium vocis assentiat iis quæ sibi proponuntur credenda. Prophetia vero perficit ipsum abstracte, sine ordine ad vocem. Patet tamen talis certitudo ex hoc quod mens Prophetæ experimentaliter cognoscit Deum sibi loquentem.

Tangit enim [Deus] mentem hominis secundum quod sibi placet. Et cum sit causa virtuosissima, sic potest tangere quod non solum [homo] intelligit illud quod sibi revelatum est, sed principium a quo tangitur mens, per experientiam virtutis motivæ in tali motu.

Et Augustinus dicit [27] quod mens sua quodam sapore discernebat. Et talis cognitio fuit in iis qui Sacram Scripturam scripserunt, saltem quantum ad illa QUÆ SCRIBUNTUR EX INTENTIONE PRINCIPALI, CUJUSMODI SUNT NECESSARIA AD SALUTEM. Et hoc sive sint credibilia, sive sint agibilia.

His suppositis, ex dictis Sanctorum et Sacræ Scripturæ respondeo sic : Illa notitia est scientifica et probatio certa certitudine evidentiæ quæ procedit ab altero noto per [28] experientiam. Ista patet. Ex multis experimentis fit una acceptio universalis quæ est principium artis et scientiæ.

(27) Confess. 6.

(28) 1. Metaphys.

Ut, ex hoc quod talis herba sanavit Socratem et Platonem et plures alios, accipitur hoc : quod talis herba est sanativa talis infirmitatis. Et si per unum factum posset haberi certitudo et veritas hujus propositionis, idem esset. Sed cognitio prophetica est hujusmodi. Quia experientiam habet, modo prædicto, quod Deus locutus est sic, et certus est Deum non dicere falsum, quia nec scienter, nec ignoranter. Et sic concluditur : quod tale dictum est verum, per medium deductum ab experientia. Et, per consequens, quidquid ex hoc concluditur, est certum experimentali, vel evidenti certitudine in eo qui habet talem experientiam, cujusmodi sunt Prophetæ. Secus autem est in aliis qui non habent talem experientiam. Sed ideo sciunt, quia credunt locutum fuisse Deum Prophetis. Nec habent de hoc experientiam. Ideo quod dictum [est] eis credunt esse verum.

Nec valet si dicas quod experientia tantum est in sensu et cognitio prophetica est in intellectu, quia contrarium patet. Sicut experior me sentire, ita experior me intelligere principia actus intelligendi in me ipso. Imo experimentum de quo loquitur Philosophus [29] proprie pertinet ad intellectum, quia est collectio singularium. Quod non facit æstimationem, nec cognitionem nisi prout subest intellectui, et sic principalius pertinet ad intellectum.

Hoc idem sic probatur auctoritate [30] Augustini. Dicit enim quod nos scimus Romam esse et multa alia quæ certitudinaliter scimus. Nec potest dici

(29) 1. Metaphys.

(30) 15. de Trinit. c. 12. et 1. Retract. c. 14.

quod hæc scientia sit notitia fidei. Non fidei infusæ, quia ad ipsam non pertinet. Nec acquisitæ, quia talis fides minus habet de certitudine quam oportet. Nos autem firmiter valde tenemus talia, ut ipse dicit, et patet per experimentum. Quomodo ergo sciuntur ? Dico quod talis certitudo experimento procedit, quia, licet non viderimus Romam, tamen multos valde audivimus hoc dicentes. Quod pertinet ad experientiam sensus, audiendo scilicet. Et tandem accipimus istam [propositionem] : Quod est impossibile tot et tales concurrere ad mendacium fingendum. Ergo, etc. Hunc autem modum scientiæ tangit Algazel et aliqui alii Philosophi qui vocant scire per crebram famam.

Tertio sic. Non solum dicitur scientia a [31] Philosopho illa quæ considerat *propter quid*, sed illa etiam quæ considerat *quia*. Et hoc manifeste patet ex prædictis et a [32] Philosopho. Ille enim qui expertus est quod hæc herba sanavit multos, cognoscit secundum eum certitudinaliter quod tali herba sanata est talis infirmitas · sed non scit *propter quid*, quia non cognoscit virtutem per quam sanat. Nec per consequens [cognoscit] habitudinem prædicati ad subjectum sic quod scia, quia ratio prædicati includatur in subjecto. Et ideo dicunt : hoc habet, v. g. aconita semper. Sed iste qui cognoscit naturam et speciem herbæ et virtutem continentem speciem, ipse cognosceret *propter quid*. Nunc autem talis cognitio *quia*, secundum eum, est scientifica, licet inferiori modo. Et illud quod deducitur ex talibus principiis sic cognitis per experientiam sensus, vocat scientiam. Cum ergo cognitio prophetica sit

(31) 1. Posterior. c. 13.

(32) 1. Metaphys. c. 1.

hujusmodi, et illud quod concluditur ex ipsa, sequitur quod sit vera scientia.

Sed contra prædicta arguitur.

8. Utrum cognitio prophetica sit scientia.

PRIMO, quia [33] cognitio prophetica est de singularibus, de quibus non datur scientia. Ergo, etc.

Ad primum, dicendum quod de singularibus non est facta scientia isto modo quo *scientia* accipitur primo [libro] Metaphysicæ, prout distinguitur contra experimentum ; sed, accipiendo *scientiam* pro certa notitia, bene est scientia singularium. Aliter Deus non haberet certam notitiam sui, cum sit quædam singularitas, et quoddam *necesse esse.* [Hinc] quærere [34] rationem de hoc quod habetur per sensum, infirmitas quædam est intellectus nescientis distinguere inter notum et ignotum, quia ALIQUID CERTIUS DEMONSTRATIONE HABETUR, cum principia demonstrationis non sint nota nisi per sensum. Vel dicendum quod de singularibus necessariis bene est scientia, sicut Philosophus demonstrat Deum unum et actum purum. Et sic est revelatio de unitate Essentiæ et trinitate Personarum.

Item [arguitur secundo] : Prophetia est de rebus certis et occultis, et non de futuris contingentibus, saltem in pluribus, ut patet per [35] Gregorium et per definitionem ejus : *Est enim prophetia inspiratio divina futurorum eventus immobili veritate denuntians.* Ergo, etc.

Ad secundum. Dicendum quod futurorum con-

(33) Miscell. q. 6. nn. 12-15. (34) 8. Physic. text. 22.
(35) 1. Hom. super. Ezech.

tingentium non potest haberi certa cognitio prout sunt in causis secundis quæ mutabiles sunt ; sed, prout sunt in se ipsis, habetur certa cognitio. Ita enim certitudinaliter video Socratem currere sicut Solem oriri, sic prout sunt in causa prima immutabiliter aliquid volente et determinante. Et hoc modo Deus certitudinaliter cognoscit futura contingentia, prout ejus intuitus fertur super rerum principalitatem, secundum aliquos ; vel prout cognoscit perfecte intellectum suum et voluntatem quibus immutabiliter determinatur aliquid futurum in tali tempore, licet media per quæ producitur sint contingentia. Quia, sicut ordinat ad immutabiliter venturum, ita et media. Non solum eventus rerum cadit sub ejus præordinatione, sed etiam modus eveniendi. Et hoc modo Prophetæ certitudinaliter talia cognoscunt. Eorum notitia derivatur ab ipso Deo sic cognoscente, quia est quædam impressio divinæ scientiæ in hominibus. Et ideo, licet de futuris contingentibus non sit certa notitia a rebus accepta, est tamen certa ut a Deo accipitur.

Item, [arguitur tertio] contra illud quod dicitur : quod prophetica cognitio est certa, quia Jonas dubitavit de veritate suæ prophetiæ et ideo fugit a facie Domini in Tharsis ne inveniretur mendax si denuntiaret aliquid evenire et non eveniret.

Ad tertium. Sciendum est quod Deus dicitur cognoscere futura uno modo, quia scit ordinem causarum ; alio modo, quia cum hoc scit executionem, quia ejus intuitus fertur super omnia quæ sunt in quolibet tempore. Homo autem, si præscit futura, hoc est tantum primo modo, sicut Astrologus futuram eclipsim, quia motus cœli est ad hoc ordinatus velut ad pluvias futuras. Deus autem revelat secundum quod placet sibi .Et ideo

aliquando revelat ordinem causarum ad effectum, ut demerita populi exigentia talem pœnam, ut [revelavit] Jonæ subversionem Ninivitarum. Et tunc est prophetia comminationis solum. Aliquando autem cum hoc revelatur exitus rei, vel executio, ut Samueli [36] revelavit destitutionem Saulis : *Scidit Dominus regnum tuum a te, et dedit illud proximo tuo meliori te ; porro triumphator in Israel non parcet*, etc. Igitur propheta semper est certus de veritate illius quod est sibi revelatum, non de aliis. Et ideo, si utrumque sit sibi revelatum, scilicet : ordo causarum et executio, tunc est certus de utroque. Si primum tantum, de primo est tantum certus. Et, quantum ad hoc, est Porpheta. Et sic fuit de Jona, qui fuit certus quod demerita civitatis exigebant ejus subversionem : sed, quid de facto eveniret, nesciebat, quia sciebat Deum esse misericordiem. Et hoc est quod dicit Jonas : *Propter hoc præoccupavi ut fugerem in Tharsis : scio enim quia tu Deus clemens et misericors*, etc. Et sic timebat pronuntiare prophetiam suam, ne ex divina misericordia parceretur populo qui meruerat civitatis subversionem (sicut et factum fuit) et, per consequens, homines reputassent eum locutum fuisse ex spiritu humano et non divino.

Item, [arguitur quarto] : scientia importat notitiam ex rei evidentia, quæ non est in prophetia.

Ad quartum. Dicendum quod [37] aliter *fides* inni-

(36) 1. Reg. 15. — Jon. 4.

(37) « Actus credendi est ab objecto præsente, sicut ab efficiente actum. Non sic autem est a voluntate. Aliter, si voluntas esset causa actus credendi et proponeretur intellectui astra esse paria, NULLA PERSUASIONE FACTA, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria. Et hoc nihil est. Sed oportet objectum habere causalitatem super actum. Nec voluntas movet nisi moveat objectum. »

titur veritati divinæ et *prophetia* ; quia fides sic innititur, quod credit Deum locutum fuisse Prophetis ; qualis est fides illorum qui simpliciter ad prædicationem credunt ; et forte de illis qui credunt visis miraculis, aliud est, quia, per consequens, credunt quod verum est dictum Prophetæ. Sed Prophetæ certi sunt per experientiam quod Deus eis locutus est, ut visum est ; et certi sunt lumine intellectus naturali, quod non potest mentiri ; et multo fortius lumine tali, confortato lumine supernaturali, qualis est prophetia. Et ideo non est simile.

Item, [arguitur quinto] contra illud quod dicitur : quod alia est ibi certitudo quam fidei vel adhæsionis, quia prophetiæ certitudo innititur veritati dicentis ; sic est de fide. Ergo, etc.

Ad quintum. Dicendum quod, licet non sit ibi evidentia *propter quid*, tamen est evidens ipsum *a quo*. Et hoc sufficit ad rationem scientiæ inferioris gradus. Isto enim modo Perspectiva est scientia distincta a Geometria, licet habeat principia sua probata et declarata per experientiam, ex quibus probat sequentia. Et sic est in proposito, quia principia Theologiæ, secundum aliquos, sunt articuli. Et isti sunt habiti per experientiam a Prophetis modo prædicto.

Ex prædictis sequuntur duo.

(Oxon. 3. d. 25. q. 2. n. 2,) dictum a Deo est infallibiliter verum. Quod autem Deus dixerit ista Prophetis, vel quod illa fuerint scripta sub manutenentia Dei, qui credit judicat hoc esse reale ob rationes quæ nec habent evidentiam, nec certitudem metaphysicam includunt, nec sola bona probabilitate gaudent, sed vera et perfecta certitudine morali. Et firmitas certitudinis non solum ex motivis credibilitatis habetur, sed etiam ex habitu intellectum judicantis inclinante. (Editor). « Ad actum fidei duo concurrunt necessario : scilicet habitus [fidei] inclinans determinate in verum, et ipsa credibilia aliquo modo præsentia. » (Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 9.)

9. Ex prædictis fluunt consequentiæ plurimæ.

PRIMUM [38] est : quod scientia Prophetarum est scientia subalterna scientiæ Dei et Beatorum. Hoc enim proprium est scientiæ subalternæ quod cognitio subalterna sciat ipsum *quia*, et scientia subalternans ipsum *propter quid*. Sic est in proposito. *Propter quid* enim quod hæc est vera : *Deus est trinus et unus*, cognoscunt Deus et Beati, accipientes *propter quid* large, quia vident quod hoc convenit ei ex natura Divinitatis. Sed prophetæ, quibus est hoc revelatum, sciunt tantum *quia est*, quia per experientiam Dei loquentis. Quem impossibile est dicere falsum.

Secundum est quod cognitio fidei a cognitione prophetica differt sicut cognitio illius qui audit ab experto. Propheta enim expertus est Deum sibi loqui ; alius autem credit quia audit hæc, Propheta mediante, sicut nos.

Aliæ etiam sunt rationes duæ ad hæc ; tum quia cognitio prophetica et ejus assensus non subest voluntati Prophetæ ; tum quia stat cum infidelitate, sicut patet [39] de Propheta falso et idololatra ; tum ex parte finis, quia fides datur ad salutem personæ habentis, prophetia aliquando non, sed ad bonum aliorum, sicut patet in Balaam. Sunt etiam aliæ rationes quas nunc omitto.

Rationes aliorum non valent. Ut, cum dicitur : Omnis cognitio viæ est per *speculum* [40] *et in ænigmate* ; ergo et prophetia. Dicendum quod hoc verum est respectu patriæ ; imo etiam omnis demonstratio hoc modo dicitur ænigmatica.

Item, arguitur sic : *Quamdiu sumus* [41] *in hoc*

(38) Miscell. q. 6, nn. 16 e. 17.
(39) 3. Reg. 13.
(40) 1. Cor. 13.
(41) 2. Cor. 6.

corpore, peregrinamur, etc. Ergo tantum per fidem illuminamur. Dicendum quod loquitur de communi statu fidelium, qui non habent talem cognitionem.

Tertio. Cognitio prophetica solum innititur veritati dicentis. Sic est de fide. — Dicendum quod aliter et aliter, ut patet ex prædictis; quia, dicens in fide simplicium, sicut est homo docens, non est certitudinis infallibilis; sed aliter et infallibiliter Propheta certus est de Deo sibi loquente.

Quarto. Oculus creatus a Deo et [oculus] a natura generatus est ejusdem speciei. — Dicendum quod non est simile. Non enim sic solum differunt cognitio fidei et prophetiæ, sed quia una perficit in ordine ad voluntatem, altera non. Et quia una habet experientiam infallibilem annexam, altera non. Propterea fides quæ per auditum est, est acquisita, non infusa. Sic igitur patet quod cognitio Sacræ Scripturæ, ut fuit in Scriptoribus ejus, fuit scientifica, et probatio per ipsam est certa certitudine evidentiæ. Et hoc sufficit mihi pro modo.

Utrum etiam ita sit in nobis qui non sic experimur, sed accipimus sic dicta ab expertis, non intermitto me modo; sed tantum scio quod IN ASTRONOMIA SUFFICIT EXPERIENTIA FACTA A PTOLEMÆO ET ALIIS; ET TAMEN NOSTRI ASTRONOMI DICUNT SE SCIRE.

10 An Scripturæ loca probent salutem Salomonis finalem.

CIRCA [42] quintum, sciendum quod Sacra Scriptura est quædam notitia divinitus data ad dirigendum homines in *finem supernaturalem*. Omnes enim qui de necessitate

(42) Miscell. q. 6. n. 18.

Sacræ Scripturæ locuti sunt, hanc rationem assignaverunt. Ergo ad illam oportet etiam se extendat prophetia vel revelatio prophetica perfecte et proprie dicta. Quæ autem sunt necessaria ad salutem, oportet esse expresse in Sacra Scriptura. Et, si in uno loco habentur obscure, in alio traduntur clare, sive sint credibilia, sive agibilia. Et ideo Sancti, determinantes ea quæ ad salutem sunt necessaria, semper pro certa regula recurrerunt ad Sacram Scripturam. De iis enim quæ excedunt facultatem naturalem intellectus, non habemus aliam regulam. Alia autem quæ non sunt necessaria ad salutem, *non est necessarium ibi expresse tradi* ; sed alia multa ibi expresse tractantur, in quantum habent aliquam habitudinem ad prædicta.

Salus autem Salomonis non est de talibus ; scilicet, de necessariis ad salutem nostram, ut patet, nec est de annexis ad salutem. Et ideo non fuit necessarium quod ejus salus ibi expresse tractaretur, licet fuerit possibile.

Non enim fuit necesse ex hoc quod per lineam ejus Christus descendit ; quia multi fuerunt pessimi in ista genealogia, ut Hieronymus dicit, super Matthæum : quod conveniens fuit quod ibi essent aliqui peccatores. Nec fuit necesse ad hoc ut Scriptura, quæ est in Canone, authentica redderetur ; quia prophetiæ Balaam [43] inter Scripturas Canonicas sunt ; et tamen fuit idololatra, et inter idololatras mortuus, quia docuit provocare filios Israel ad fornicationem et idololatriam ; et ideo salus ejus non est determinata per Scripturam, nec ejus damnatio expresse.

(43) Num. 24. Apor. 2.

Sed quid, illorum salus an condemnatio, est Scripturæ magis consonum ?

Dicendum quod damnatio ejus ; quia, sicut allegatum est, [Scriptura] facit de peccato ejus mentionem, et videtur justissime damnatus ratione peccati. Quia idololatria [44] est peccatorum gravissimum. Et ratione multiplicationis, quia ædificavit templa et idola plura ad multiplicandum cultum idololatriæ. Et ratione loci, in quo talia construxit, quia in monte Oliveti, qui erat juxta Jerusalem ad distantiam mille passuum, ita quod vallis Josaphat solum est intermedia ; ita quod existentes in Jerusalem et potissime in templo poterant clare videre immolantes idolis, et populus erat pronus ad talia, et maxime exemplo regum. Et ratione personæ peccantis. Cui enim Dominus dederat sapientiam, et divitias, et populum plusquam alicui regum ante eum, vel post, et a pueritia sua ? Ex quibus omnibus peccatum ejus augmentatum fuit.

Et de pœnitentia ejus nihil loquitur Scriptura. Sed statim post hæc flagitia determinat ejus mortem, quia non videtur verisimile quod tacuisset de pœnitentia ejus, sicut non tacuit de pœnitentia Manasse, de qua expresse loquitur. Et, si tacuisset, saltem Josephus aliquid tetigisset, qui omnia ejus facta narrat diligenter. Et hoc etiam videtur probabilius, quia si pœnituisset vere, fecisset destrui templa quæ ædificaverat (quia tunc erat Rex potens valde cui nullus fuisset ausus in hoc resistere), quæ tamen steterunt usque ad tempora [45] Josiæ, qui ea destruxit, ut dicitur, et tamen fuit per magnum tempus post

(44) Ut dicitur in glossa Psalm. 18. (45) 4. Reg. 13.

Salomonem, quia fuit decimusquintus rex ab eo.

Et quod dicitur ab aliquibus : quod fecit librum Ecclesiastes de pœnitentia, non est aliquo modo probabile ; quia in libro isto non procedit ut peccator pœnitens, peccata sua recognoscens humiliter et misericordiam Deo implorans sicut fecit David pœnitens de adulterio cum uxore Uriæ, et Manasses rex Juda in oratione ; sed procedit per modum Doctoris determinantis quæstionem quamdam dubiam, inducens rationes opinionibus variis et diversis, unde dicitur Hebraice *Coheleth*, quod interpretatur *concionator*.

Ad cujus evidentiam, considerandum quod tempore Salomonis studium sapientiæ fuit in Jerusalem et determinatio dubiorum erat apud ipsum, quia omnes veniebant ad audiendam sapientiam Salomonis. Dubium autem apud multos tunc erat : in quo consistebat felicitas, aliis ponentibus ipsam in honoribus, aliis in divitiis, aliis in voluptatibus. Et ipse plenus sapientia, non solum humana sed etiam divina, ostendit quod non est in talibus, nec in vita ista mortali, sed in reversione spiritus ad Deum per apertam visionem : *Et spiritus redeat* [46] *ad Deum qui dedit illum*, etc. Et quod modus perveniendi est per mandatorum Dei observationem. Unde in fine concludit : *Deum time et mandata ejus observa : hoc est enim omnis homo.* Et hæc est sententia Salvatoris [47] : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.*

Quia autem Judæi hæc dicunt [scilicet : Salomonem salvari], non est in aliquo credendum propter dictum illorum nisi de Scriptura habeatur ;

(46) Eccles. 12. (47) Mat. 19.

sed eadem facilitate contemnendum, quia innumeras absurditates dicunt passim in suis libris, præsertim in libro *Barahoc*, ubi inter alia exponitur illud : *Plaudam* [48] *manu ad manum et implebo indignationem meam*, sic allegatur ibi : *Percutiam manu ad manum, et suspirabo indignationem meam.* Ubi dixit Rabbi Barahoc : quod, *quando Deus recordatur de destructione Templi, dolens, percutit manus ad invicem, et hoc est tonitrua ejus, et lacrymæ cadunt ad terram, et hoc est fulgur.* Similiter si dicatur ab eis Salomonem pœnituisse, non est tenendum nisi ex Scriptura ostendatur. Multo expressius loquuntur de salute Saulis, quam dicunt salvatum in libro Barahoc. Et Josephus [49] finem ejus laudabilem describit, et robur perfectæ fortitudinis, cum tamen omnes Doctores Catholici reputet eum damnatum. Quod expresse dicitur : *Mortuus est* [50] *ergo Saul propter iniquitates suas, eo quod prævaricatus sit mandatum Domini quod præceperat, et non custodierit illud ; sed insuper etiam Pythonissam consuluerit nec speraverit in Domino ; propter quod et Dominus interfecit eum.* Et maxime quia fecit [51] se occidi. Similiter si Judæi dicant Salomonem salvatum fuisse, vel aliquid aliud, non est standum nisi appareat ex Scriptura.

Ad auctoritates Scripturæ quæ videntur facere pro ejus salute : *Misericordiam* [52] *autem meam*, etc. manifeste patet quod loquitur de David ; quia, propter ejus meritum, regnum permansit filiis ejus, quamvis essent pessimi, ut patet ex discursu libri Regnum et Paralipomenon. Similiter quod dicitur : *Finem* [53] *habuit Salomon cum patribus*

(48) Ezech. 21. (49) 6. Antiquit. (50) 1. Paral. c. 10.
(51) 1. Reg. ultimo. (52) Psalm. 88. (53) Eccli. 47.

suis, licet iste liber non sit efficax ad probandum dubia, tamen dicendum quod habuit finem cum eis, quia sepultus est in civitate David in [54] sepulcro regum. Quare [55] autem scribitur de eo : *Cum compleveris dies tuos, ut vadas ad patres tuos, suscitabo semen tuum post te, quod erit de filiis tuis, et stabiliam regnum ejus, ipse ædificabit mihi domum, et firmabo solium ejus usque in æternum. Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium, et misericordiam meam non auferam ab eo.* Et idem habetur, nisi [56] quod additur : *Qui, si inique egerit, arguam eum in virga virorum et in plagis filiorum hominum ; misericordiam autem meam non auferam ab eo.* Sciendum quod aliqui, ut [57] Petrus Alphonsi, exponunt eam de Christo, non de Salomone, nisi in figura. Et hoc probatur ex eo quod dicitur ibi : *Cum compleveris dies tuos, suscitabo semen tuum post te.* Salomon autem regnavit vivente patre, ut [58] patet. Similiter cum dicitur : *Firmabo solium ejus in æternum*, quia tempore filii sui tribus recesserunt ab eo, et in captivitatem Babylonis ductum est residuum, saltem ad tempus ; et ideo hæc exponunt de Christo. Quod autem additur : *Et si iniqui aliquid gesserit*, non dicitur de Christo absolute, sed sub conditione. Dicuntur etiam iniquitates membrorum suorum suæ, et eas gessit pro pœna quam pro Ipsis sustinuit. Si tamen exponatur de Salomone, non arguit finalem ejus salutem sufficienter, quia hoc esset maxime ex eo quod subditur : *Quod si iniqui aliquid gesserit, misericordiam meam*, etc., quia

(54) 2. Reg. 11. (55) 1. Paral. 17. (56) 2. Reg. 7.
(57) De hoc auctore (1091) vide Eysengren et Possevinum.
(58) 3. Reg. 1

determinatur modus cum subditur : *Sicut a Saul, quem* [59] *amovi a facie mea.* Et idem loquitur. Ex quo patet quod hæc materia intelligitur in hoc quod non abstulit totaliter regnum propter peccata Salomonis, sicut propter peccata Saul, quæ tamen fuerunt minora.

Similiter ex adverso non sequitur quod Salomon sit damnatus ex hoc quod non sequitur ex Scriptura ejus pœnitentia ; quia multa sunt facta quæ non sunt scripta, etiam de factis [60] Salvatoris, quæ tamen dignius deberent scribi.

Et quod dicitur quod Sacra Scriptura perfectissima est, dico quod verum est quod nihil omissum est de iis quæ debent ibi scribi, quæ sunt illa quæ sunt necessaria ad salutem humanam, ut dicit, [61] Augustinus : *Huic tamen scientiæ tribuitur quo fides saluberrima, quæ ad veram vitam ducit, gignitur, defenditur et roboratur.*

(59) 1. Reg. 17. (60) Joan. ultimo.
(61) 14. de Trinit. cap. 1.

LIBER DUODECIMUS

DE OFFICIIS DOCTORUM CATHOLICORUM SUPER VERBUM DEI REVELATUM PHILOSOPHANTIUM.

In processu generationis humanæ semper crevit notitia veritatis.
(*Oxon. 4. d. 1. q. 3. n. 8*)

Debet Doctor habere vivacem intellectum in cognitione veritatis, et stabilitatem affectionis in confirmatione ejus.
(*Oxon. 4. d. 25. q. 2. n. 6.*)

Melius est ignorantem se scire ignorare quam propter sophismata opinari se scire.
(*Oxon. 2. d 1. q. 3. n. 2.*)

Sciat quis exponere Scripturam et conclusiones explicare et contraria solvere : talis potest esse major in Ecclesia.
(*Oxon. 3. d 24. q. Unic. n. 16.*)

Antequam sunt [conclusiones] per Ecclesiam declaratæ et explicatæ, non oportet quemcumque eas credere. Oportet tamen circa eas sobrie opinari, ut scilicet homo sit paratus eas tenere pro tempore pro quo veritas fuerit declarata.
(*Oxon. 4. d. 5. q. 1. n. 2.*).

1. Intra quosnam terminos respective se habeant Theologia et aliæ scientiæ.

Hic[1] distinguendum est de Theologia [ut est] in se, et ut est habitus perficiens intellectum creatum beatum.

Primo modo, est de omnibus scibilibus, quia omnia alia nata sunt sciri virtute primi Objecti.

(1) Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 24.

Theologici. Secundo modo dico quod *possibile est* eam esse de quocumque, imo et de omnibus scibilibus, quia scibilia non sunt infinita. *De facto* autem non habet limitationem nisi ex voluntate Dei ostendentis aliquid in essentia sua. Et ideo actualiter Theologia [Beatorum] est de tot quot voluntarie Deus ostendit eis in essentia sua.

De Theologia autem *nostra*, dico quod ipsa non est actualiter omnium scibilium pro statu isto. Quia, sicut Theologia Beatorum habet terminum, ita et nostra ex voluntate Dei revelantis. Terminus autem præfixus a voluntate divina, quantum ad revelationem generalem, est eorum quæ sunt in Sacra Scriptura ; quia, sicut habetur in Apocalypsi, ultimo capite : *Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto.* Igitur Theologia nostra de facto non est nisi de his quæ continentur in Scriptura, et de his quæ possunt elici ex ipsis.

2. Quod Ecclesia Catholica est communitas maxime vera.

Dico [2] quod prima scilicet notitia credulitatis, *saltem* [*fidei*] *acquisitæ*, potest haberi etiam modo ex naturalibus. Hoc probatur, quia, [3] secundum Augustinum : *Ea quæ remota sunt a nostris sensibus, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse, non credimus.* — *A quorum* [4] *sensibus ut scire nos negemus, quæ testimonio didicimus aliorum : alioquin esse nescimus Oceanum, nescimus*

(2) Quodl. q. 14. nn. 4. et 5.
(3) De Civit. 11. c. 3.
(4) De Trinitate. 15. c. 12.

esse terras, atque urbes quas celeberrima fama commendat.

Ex his et similibus auctoritatibus ejus habemus quod credere possumus testimonio aliorum, etiam tam firmiter ut illud *credere* dicatur apud eum *scire*. Igitur magis possumus et magis debemus credere testi magis veraci, et adhuc magis [debemus credere] *communitati* quam *personæ singulari*. Nunc autem ECCLESIA CATHOLICA EST COMMUNITAS MAXIME VERA, quia illa maxime veritatem commendat, et mendacium reprehendit. Igitur ejus testimonio certissime credi potest, et præcipue in illis in quibus illa plus damnat mendacium, PUTA DE HIS QUÆ SUNT FIDEI ET MORUM.

POTEST IGITUR VIATOR, EX NATURA SUA, AUDITA ET INTELLECTA COMMUNI DOCTRINA ECCLESIÆ, FIRMA CREDULITATE ASSENTIRE HIS QUÆ IPSA DOCET DE FIDE ET MORIBUS.

Inter quæ principale est de Trinitate in Divinis. De ista credulitate acquisita videtur accipi illud ad Romanos : *Fides ex auditu*, scilicet sanæ doctrinæ Christi, de qua subdit : *Auditus autem per verbum Christi*. De ista etiam potest accipi illud Augustini contra Epistolam FUNDAMENTI : *Ego*, inquit, *Evangelio non crederem nisi me Ecclesiæ Catholicæ auctoritas compelleret.*

3. Quod Ecclesiæ auctoritas, quæ maxima est, authenticavit et libros Canonis et etiam libros Sanctorum.

AD dictum [5] Richardi, si intendit reprehendere Magistrum [sententiarum] ibi, sicut ex verbis ejus apparet, CUM DOCTRINA

(5) Oxon. 1. d. 5. q. 1. n. 8.

Magistri, et præcipue ista, AUTHENTICETUR PER CONCILIUM GENERALE in capite præallegato, NEGO RICHARDUM TENENDO MAGISTRUM. Et quod dicit [Richardus] Magistrum adducere multas auctoritates contra se, Magister bene exponit eas, sicut patebit. Nullam autem habet pro se auctoritatem, sed HABET ILLAM UNIVERSALIS ECCLESIÆ, capite præallegato, QUÆ MAXIMA EST, quia dicit [6] Augustinus : *Evangelio non crederem nisi Ecclesiæ Catholicæ crederem.* Quæ Ecclesia, sicut determinavit, qui libri habendi sunt in Canone Bibliæ, ita ETIAM DETERMINAT QUI LIBRI HABENDI SUNT AUTHENTICI IN LIBRIS DOCTORUM, sicut patet in Canone. Et post istam auctoritatem Canonis non invenitur in Corpore Juris scriptum aliquod ita authenticum sicut scriptum Magistri, præallegato capitulo.

4. De stabilitate Capitis Ecclesiæ, de auctoritate Ecclesiæ Romanæ quæ est Ecclesia Petri, et de universali ac suprema jurisdictione Domini Papæ.

De Ecclesiæ [7] stabilitate, patet quoad caput, per illud [8] Augustini : *Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos ejus Ecclesiæ condere gremio, quæ usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones Episcoporum, frustra hæreticis circumlatrantibus ; et partim plebis ipsius judicio, partim Conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate dam-*

(6) In libello contra Epistolam *Fundamenti*.

(7) Oxon. Prolog. q. 2. n. 9.

(8) De utilitate credendi, *quasi in fine*, c. 17.

natis, calmen auctoritatis obtinuit ? Et parum post : *Quid est aliud, quod tam ingratum potest esse opiniori atque auxilio divino, quam tanto labore prædictæ auctoritati velle resistere* ? Unde Gamaliel: *Si* [9] *est ex hominibus consilium hoc, aut opus dissolvetur ; si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere illud, ne forte et Deo repugnare videamini.*

Et ait Dominus [10] Petro : *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.*

Principaliter [11] autem videtur movere quod de Sacramentis TENENDUM EST SICUT TENET SANCTA ROMANA ECCLESIA... ECCLESIA NON ERRAT CUM DICIT...

Sentiendum [12] [est] de Sacramentis sicut sentit Romana Ecclesia.

Ordinavit [13] Ecclesia Romana, quod officia Ecclesiastica dicantur, et Sacramenta ministrentur in *Latino Grammatico* ; et hoc rationabiliter, quia istud distinctius potest scribi et proferri.

Ipse [14] SOLUS DOMINUS PAPA cum simoniacis, qui scienter spirituale vel spirituali annexum sic suscepit, potest dispensare. Tales [Papa] damnat ac deponit ab omni gradu Ecclesiæ Apostolica auctoritate scienter.

Non potest [15] infligi hæc pœna [irregularitatis] universaliter omnibus, nisi DOMINUS PAPA, QUI HABET JURISDICTIONEM UNIVERSALEM IN OMNES, eam infligat.

Non differunt [16] substantialiter azymus et fer-

(9) Act. 5. (10) Luc. 22. (11) Oxon. 4. d.1 1. q. 3. n. 13.
(12) Oxon. 4. d. 6. q. 9. n. 14. (13) Oxon. 4. d. 3. q. n. 9.
(14) Paris. 4. d. 25. q. 1. n. 6. (15) Paris. 4. d. 25. q. 1. n. 8.
(16) Oxon. 4. d. 11. q. 6. n. 6.

mentatus, et ideo non negamus vere conficere Græcos. Quod etiam patet, quia, tempore Leonis Papæ, fuit constitutum quod conficeretur in fermento. Sed fuit ad tempus, ad extinguendam hæresim Ebionitarum qui dixerunt quod necessarium erat Christianos judaizare, et, per consequem, Pascha suum in azymo conficere, sicut fecerunt Judæi. Et ad extinctionem hujus hæresis fuit ordinatum consecrare in fermento. Sed post, hæresi illa extincta, rediit Ecclesia Occidentalis ad primam consuetudinem, quæ conformis est institutioni Christi, et promulgationi factæ per ejus VICARIUM PETRUM. Sed de necessitate ministri, ad minus in Ecclesia Latina, est hodie conficere in azymo. Et forte etiam graviter peccant Græci, quia non se conformant ECCLESIÆ PETRI...

Si aliquis [17] fuerit ab Episcopo degradato ordinatus, CONSULAT LEGISLATOREM, SEU JURISCONDITOREM, UT DOMINUM PAPAM, an vere Episcopatus tollitur, vel qualiter fuerit in tali casu procedendum, ut ei pœna irregularitatis remittatur...

Si teneatur [18] quod confessio non cadit nisi sub præcepto Ecclesiæ... salva gratia sua, irrationabiliter loquitur. TURPE ENIM ESSET THEOLOGO DICERE ALIQUID ESSE IN BIBLIA, ET NESCIRE UBI ILLUD INVENIRETUR. Et ita inconveniens debet esse Canonistæ dicenti aliquid esse ex universali traditione Ecclesiæ et non invenire in Canone, si canon sufficienter continet universales traditiones Ecclesiæ. Non allegat autem aliquod capitulum Canonis ad istam traditionem, sed tantum post subdit quod traditio Ecclesiæ est obligatoria et

(17) Paris. 4. d. 25. q. 1. n. 15.

(18) Oxon. 4. d. 17. q. Unic. nn. 9. et 10.

ad hoc allegat in his rebus. Si hæc opinio vera esset, VIDERETUR [19] QUOD PAPA NON TENERETUR CONFITERI, QUIA NON HABET IMPERIUM PAR IN PAREM...

Numquid Papa [20] potest præcipere ut [peccatum in Confessione detectum] sibi reveletur ? Respondeo : diceret aliquis : *Numquid Papa potest supra jus naturæ ?...*

Fortis [21] non est omnino impavidus, quia hoc est *audacis* in nullo pavere. Sed [fortis] est impavidus, et pavet ut recta ratio dictat. Dictat autem ratio recta plus debere timere mortem quam carcerem, et peccatum mortale quam actum istum alias displicibilem. Papa potest suos filios *cogere* ad contrahendum matrimonium spirituale, puta ad recipiendum episcopatum... quia non tantam habet pater corporalis super filium ad matrimonium carnale, QUANTAM HABET PATER SPIRITUALIS SUPER FILIUM RESPECTU MATROMONII SPIRITUALIS. Et ratio congrua est, quia hic efficitur contrahens melioris conditionis ; non sic autem ibi...

5. De interpretatione Scripturarum quoad altercationem Pauli cum Petro.

Si objicitur [22] quod Paulus restitit Petro in Antiochia, ut ipse [23] scribit : *Cum venisset*, inquit, *Cephas, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.* Et reddit causam : *Prius enim quam venissent quidam a Jacobo, edebat*

(19) Extrav. De verborum signific. *Exiit qui seminat.*
(20) Oxon. 4. d. 21. q. 2. n. 15.
(21) Oxon. 4. d. 29. q. Unic. nn. 11. 2 et 12.
(22) Oxon. 4. d. 3. q. 4. nn. 13-17. (23) Gal. 2.

Petrus cum Gentibus. Cum autem venissent, subtrahebat et segregabat se ab illis, timens eos, qui ex Circumcisione venerant, et simulationi ejus consenserunt cæteri Judæi. Sequitur ibidem reprehensio : *Si tu, Judæus cum sis, gentiliter et non Judaice vivis, quomodo Gentes cogis judaizare ?* Istud autem non erat diu post illud tertium Concilium in Jerosolymis, ut patet secundum Magistrum historiarum. Nam quarto Claudii anno venit Petrus Romam. Et in illa via versus Romam, cum transiret Antiochiam, facta sunt ista. Hoc autem erat satis cito post Concilium supradictum, quod fuit decimo quarto anno vel decimo quinto post passionem Christi.

Respondeo, quod de isto facto Petri, si peccaverit, vel non, videbatur controversia inter duos egregios Apostolos, scilicet Petrum et Paulum, et postea inter duos Doctores famosos, Augustinum et Hieronymum. Salva reverentia aliorum, teneo cum Paulo et Augustino. Licet enim Apostoli in actibus vel verbis, quæ dixerunt ut homines, potuerunt errare, tamen NULLUS APOSTOLUS VEL PROPHETA, IN QUANTUM SCRIPTOR ALICUJUS PARTIS SCRIPTURÆ, ALIQUO MODO ERRAVIT. Quia, secundum Augustinum in epistola ad Hieronymum, (et ponitur [24] in Canone) : *Si ad Scripturas divinas admissum fuerit aliquod mendacium, quantumcumque parvum seu officiosum, nihil remanet in ea solidæ veritatis, qua convincatur adversarius. Quidquid enim contra ipsum allegatum fuerit, respondebit illud mendaciter esse dictum, jocose vel officiose, ut est illud aliud quod conceditur ita esse dictum.* Unde dicit ibidem Augustinus : *His solis*

(24) Dist. 9.

libris scriptorum, qui Canonici nominantur, hanc didici ferre reverentiam, quod nullum eorum in scribendo errasse, firmissime credam. Cum ergo Paulus [in epistola] quæ est pars Scripturæ Canonicæ, hoc scribat : *In faciem* [25] *ei restiti, quia reprehensibilis erat* ; et subdit : *Cum autem vidissem, quod non recte ambularet ad veritatem Evangelii*, necesse est dicere ista verba esse simpliciter vera, vel totius Scripturæ auctoritas auferretur.

Quærendum est ergo quis sit intellectus istorum verborum ut vera sint. Non enim potest dici quod tunc reprehensibilis erat, quia servabat tunc legem. Nam, post illud factum, etiam Paulus circumcidit Timotheum. Istud enim fuit factum cito post tertium Concilium, Barnaba adhuc existente cum Paulo in Antiochia, post reversionem eorum de Jerusalem, ut Magister historiarum narrat, quando scilicet Petrus pergens Romam, transivit per Antiochiam. Paulus autem circumcidit Timotheum post separationem ejus a Barnaba, quando, sumpto Syla, profectus est ad visitandum fratres, quibus prius [26] prædicaverat. Post illud etiam tempus, bene ad quatuor annos, Paulus purificatus est secundum legem, et tota multitudo conversa in Judæa [27] observabat legem.

Nec videtur quod reprehensibilis erat, quia sic observabat legem, scilicet in discernendo cibos, quia et hoc non magis fuit mortiferum quam alia legalia, scilicet purificatio et hujusmodi.

Vel ergo dicetur reprehensibilis fuisse, quia in illo actu observabat legem, subtrahendo se a Gentibus in cibo et potu, quod hoc non erat faciendum videtur [28] prius sibi fuisse dictum a Deo de Cornelio.

(25) Ad. Gal. 2. (26) Ut patet Act. 15. (27) Act. 21. (28) Act. 10.

Primum enim [hoc] poterat dici reprehensibile, quia *ad quamcumque Ecclesiam veneris, illi te conformes*, ait Ambrosius Augustino. Ergo reprehensibile fuit in Ecclesia Gentium non conformare se modo eorum vivendi, vel quia in hoc dabat occasionem Gentibus servandi Legem, vel quia ostendens facto illud esse necessarium, vel saltem necessarium ad hoc ut conversi ex Judæis vellent communicare cum eis. Et sæpe inferiores facerent aliqua difficilia, ne excluderentur a communione superiorum. Ad istum intellectum potest referri illa reprehensio [29] Pauli : *Gentes cogis judaizare.* Vel ostendendo eis exemplo necessarium simpliciter fore eis servare legem, vel fore necessarium eis ut sint digni communione Judæorum fidelium, vel saltem laudabilius eis fore exempla majorum imitando, quam foret oppositum.

Vel [dicetur reprehensibilis fuisse] quia, prius non observans legem in hoc coram Gentibus, postea venientibus Judæis, etiam in hoc observabat.

[Hoc] secundum etiam potest intelligi, vel quia simulabat, non reputans hoc corde esse faciendum quod fecit in opere. Ex primo enim facto, quod fecit in absentia nuntiorum Jacobi, apparuit quod non sensit fore abstinendum a Gentibus conversis ad fidem ; et in secundo facto ostendit quod hoc esset faciendum. Et ad istum intellectum potest referri illud verbum [30] Pauli : *Simulationi ejus consenserunt cæteri.* Vel posset secundum dici reprehensibile, quia NON UTEBATUR AUCTORITATE PRÆLATI. Cum enim esset superior illis nuntiis Jacobi, magis debebat ipse veritatem constanter

(29) Galat. 2. cap.

(30) Galat. 2.

tenere in opere et eos adducere ad rectitudinem suam, quam, propter timorem eorum, flecti ad illud quod erat eis placitum vel magis acceptum. Et TALIS REMISSIO SEU TIMIDITAS PRÆLATI EST PRO TEMPORE REPREHENSIBILIS. Et ad istum intellectum potest referri quod ait [31] Paulus: *Segregabat se ab aliis, timens circumcisos.* Non enim erat ibi vere timor, quia simpliciter licitum erat Judæis non servare legem, et maxime quando erant inter Gentes. Et hoc debuit Petrus exemplo suo ostendere nuntiis illis, tanquam suis inferioribus.

De singulis istorum quatuor posset discuti qualiter vel quantum esset reprehensibile, et si possint verba Pauli in Scriptura salvari.

Melius est dicere quod, quodcumque istorum ibi fuisset, potius fuisse veniale quam mortale. Nec potest excusari Petrus quod hoc faceret propter scandalum Judæorum vitandum, quia non erat ibi materia scandali perfectis, neque parvulis, sed tantum Pharisæis, de quo scandalo non esse curandum [32] docet Christus. Cui, cum dixissent discipuli : *Scis quia, audito hoc verbo, Pharisæi scandalizati sunt,* scilicet de comedendo absque lotione manuum, respondit: quod *enim intrat in os, non coinquinat hominem,* etc. Quasi diceret . Non curetis de illo scandalo ; *Sinite illos, cæci sunt, et duces cœcorum.* Tale autem scandalum fuisset hoc, quia, ex genere actus, nullus debuit scandalizari, nisi male sentiens de libertate Evangelica. Nec, per similem rationem de scandalo vitando, potest excusari Paulus in circumcidendo Timotheum vel purificando se, quia NULLUM ILLICITUM EST COMMITTENDUM, PROPTER SCAN-

(31) Galat. 2. (32) Matth. 15.

DALUM QUODCUMQUE VITANDUM. Unde [super]: Qui scandalizaverit : *Utilius* [33] *scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur.* Ad minus hoc verum est pro veritate vitæ in præceptis negativis, semper et pro semper ; et in affirmativis, pro tempore pro quo sunt adimplenda.

Breviter ergo Paulus licite inter Judæos servavit legalia, etiam multo tempore post tertium Concilium. Et hoc fuit licitum, dum tamen ipse non poneret in eis spem, licet non esset utile, nec necessarium. Inter Gentes autem Gentibus se conformavit, quia licuit sibi legem non servare pro illo secundo tempore Baptismi. Petrus autem in Jerosolyma servans legem, non peccavit, quia licuit Judæo, et inter Judæos legem servare tunc. In Antiochia autem inter Gentiles conversos, non servans legem, non peccavit ; sed se conformans eis in cibis et potibus, non peccavit. Sibi enim licuit non servare legem. Peccavit autem postea segregans se ab eis in cibis et potibus propter aliquam quatuor rationum prædictarum, ut verba Pauli prædicta salventur.

Et si quæras : quando fuit Circumcisio simpliciter illicita, etiam Judæis conversis ? Respondeo quod tempus illud non habemus in Scriptura aliqua, quia historica Scriptura non perducit Ecclesiam ultra quintum annum Neronis, scilicet, non ultra trigesimum annum a passione Christi. Et toto illo tempore etiam Judæi conversi observabant legem. Quod eis licuit. Nec credo quod hoc fuerit omissum usque ad eversionem Jerusalem, sive ad dispersionem Judæorum cum Gentibus, inter Judæos conversos. Tunc enim forte conformabant

(33) Extravag. de regulis juris.

se Gentibus inter quas erant dispersi. Et sic paulatim cessavit etiam apud eos observatio.

Vel potest aliter dici : quod Deus per Apostolos vel successores eorum, determinato tempore, simpliciter prohibuit legalia servari, licet de hoc non habeamus in Scriptura, quia historia Scripturæ non datur, vel durat usque ad illud tempus. Istud autem est probabile, quia Ecclesia tenet quod hæresis est dicere legalia currere cum lege Evangelica. Dicit [34] Innocentius : *Absit ut in illam damnatam hæresim incidamus, quæ perperam affirmabat Legem cum Evangelio, et Circumcisionem cum Baptismo servandam.* Non autem videtur quod Ecclesia hoc judicaret hæresim, ex sola omissione Judæorum quadam necessitate dispersionis, seu hujusmodi non servantium legem ; sed videtur quod hoc fuit propter aliquam revocationem simpliciter factam a Deo.

6. Quod intellectum Sanctorum debemus veraciter colligere ex dictis eorum, et salvare quantum potest salvari.

Dicit [35] Anselmus sic : *Videmus ergo quod violationi vitæ corporalis hujus Hominis nulla immensitas vel multitudo peccatorum extra personam Dei comparari valet.* Hæc iste. Quia ergo vita ejus fuit tam nobilis, mors ejus fuit multum accepta Deo ut per illam [Christus] satisfacere posset. Hæc veraciter, ut potui, ex dictis ejus collegi. Sed in istis dictis Anselmi videntur aliqua esse dubia... Si autem *volumus salvare* Anselmum, possumus dicere...

(34) Ut habetur : Extrav. *de Baptismo et ejus effectu*, c. Majores. (35) Paris. 3. d. 20. q. Unic. nn. 8 et 12.

Contra illas [36] rationes quas innuit Richardus pro se, scilicet : quod amor mutuus sit jucundissimus, ex hoc sequitur quod Pater esset formaliter tali amore beatus, quia amor quo est beatus, est jucundissimus. Et tunc Pater non esset formaliter beatus in se, sed in Filio objective. Quod est hæreticum... Sed, *propter verba Richardi intelligenda*, distinguo, quod multipliciter potest intelligi voluntas concors... *Salvando tamen aliqualiter verba Richardi*, dico quod, quando in aliquo eodem sunt duo principia... Si istud non sufficiat ad intentionem Richardi, exponat eum qui poterit, quia non videtur quod ejus determinatio bene possit stare cum dictis Augustini.

7. De concordia Patrum inquirenda, et quod semper tenendum est omne quod Ecclesia catholica declaravit esse de fide.

Utrum [37] Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio ? Quod non. Damascenus : *A Patre procedentem*, etc. Et subdit : *ex Patre quidem, Filii autem, et non ex Filio, sed Spiritus oris Dei*... In ista quæstione dicuntur Græci discordare a Latinis, ut videntur auctoritates Damasceni sonare. Sed de ista discordia dicit Lincolniensis, in notula quadam super finem Epistolæ de Trisagio, quod sententia Græcorum est : quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii, sed non procedens a Filio, sed a solo Patre, per Filium tamen. Et videtur hæc sententia contraria nostræ ; quia dicimus Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedentem.

(36) Oxon. 1. d. 12. q. 1. nn. 10. 11 et 12.

(37) Oxon. 1. d. 11. q. 1. nn. 1 et 2.

Sed forte si duo sapientes, unus Græcus et alter Latinus, UTERQUE VERUS AMATOR VERITATIS ET NON PROPRIÆ DICTIONIS, UNDE PROPRIA EST, de hac visa contrarietate disquirerent, pateret utique tandem ipsam contrarietatem non *esse veraciter realem*, sicut est vocalis. Alioquin vel ipsi Græci vel nos Latini sumus vere hæretici. Sed quis audet hunc auctorem, Joannem scilicet Damascenum, et Beatos scilicet Basilium, Gregorium Theologum, Gregorium Nazianzenum, Cyrillum et similes Patres Græcos arguere hæreseos ? Quis iterum argueret hæreseos B. Hieronymum, Augustinum et Ambrosium, Hilarium et consimiles Latinos ? Verisimile igitur est quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum Sanctorum sententia discors. Multipliciter enim dicitur, sicut hoc hujus, sic hoc ex illo vel ab illo, qua multiplicitate forte intellecta et distincta, pateret contrariorum verborum non discors sententia. Quidquid sit de eis, EX QUO ECCLESIA CATHOLICA DECLARAVIT HOC ESSE TENENDUM, SICUT DE SUBSTANTIA [38] FIDEI... TENENDUM EST quod Spiritus Sanctus procedat ab utroque.

8. Quod multum Doctor habet ponderare contra quos hæreticos Sancti locuti sunt.

QUÆRO [39] utrum peccato originali debeatur sola carentia visionis divinæ pro pœna ? Quod non. Augustinus : [40] *Firmissime tene, et nullatenus dubites qui sine Sacramento Baptismatis de hoc sæculo transeunt, æterni ignis supplicio puniendos.*

(38) Sicut patet : Extra de summa Trinit. et fid. Catholica, cap. *Firmiter.*

(39) Oxon. 2. d. 33. q. Unic. nn. 1 et 4. (40) In Enchirid. 23.

Ad [hoc] respondet Divus Bonaventura, dicens : quod AUGUSTINUS EXCESSIVE LOQUITUR DE ILLIS PÆNIS, SICUT FREQUENTER FACIUNT SANCTI ; quia aliqui dixerunt eos nullam habere culpam, et ita nullam pænam. Quia, secundum Philosophum, sicut in moribus via deveniendi ad medium est aliqualiter procedere ultra medium versus extremum, ita FREQUENTER SANCTI, EXTINGUENDO CONTRA SE HÆRESES PULLULANTES, EXCESSIVE LOCUTI SUNT, VOLENTES DECLINARE AD ALIUD EXTREMUM. Et ita MULTUM PONDERANDUM EST CONTRA QUOS HÆRETICOS SANCTI LOCUTI SUNT. Sicut [41] Augustinus, contra Arium, videtur quasi declinare ad Sabellium ; et, e converso, similiter videtur, contra Pelagium, declinare ad Arium, et e converso.

9. Quæ firmitas conclusionis de Scriptura eductæ.

NOTITIA [42] quam habet aliquis de his quæ traduntur in Canone Bibliæ, non est tradita per modum scientiæ demonstrativæ, mendicando scilicet notitiam illam, sive habitum de intellectu litteræ, ab aliquibus principiis ex quibus demonstrative concluditur. Quod expresse patet per Augustinum. Loquens de traditis in Scriptura, dicit : quod [43] illa *commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret qui illa cognosceret*, scilicet quæ

(41) 2. Ethicorum.

(42) Oxon. 3. d. 24 q. Unic. nn. 14 et 15.

(43) 18. de Civit. cap. 41. in fine.

tradita sunt in Scriptura. Habet igitur habitum de sic traditis in sensu litteræ, non quidem habitum scientiæ, sicut descripta est scientia, sed habitum quo immediate assentit omnibus et singulis (et non uni propter aliud) de his quæ traduntur in Scriptura. Quinimo, si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis quia sic probata; sed cuilibet dicto in Canone assentit non quia probatur modo dicto, sed SOLUM PROPTER AUCTORITATEM DEI. Ratione cujus, [Dei, scilicet] assentit immediate omnibus traditis in Scriptura, non uni propter aliud per syllogisticum discursum.

Si dicas quod Scriptura arguit et procedit definitive et divisive, sicut aliæ scientiæ, hoc non video, nec scio ubi.

Si dicas quod Paulus [44] arguit : *Si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit* ; sed Christus resurrexit ; igitur mortui resurgent. Et Beatus Joannes : *Diligamus nos invicem, quoniam ipse prior dilexit nos* ; respondeo : quod argumentum est de aliqua re faciens fidem de ea quæ alias erat dubia. Ideo in argumento proprie dicto creditur et consentitur conclusioni propter argumentum et ejus evidentiam. Sed si Paulus dixisset solum istud : *Mortui resurgent*, tantum credidissem ei tunc sicut modo. Nec est majoris firmitatis illa conclusio, quam si simpliciter narrasset eam. Similiter, sicut credo conclusioni vel consequenti, sic et antecedenti ; et e converso. Sicut enim credo quod mortui resurgent, ita credo Christum resurrexisse, quia nullam certitudinem habemus de Christi resurrectione nisi ex testimonio aliorum, sicut patet per Apostolum, ubi supra, qui dicit :

(44) 1. ad. Cor. 15.

Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes. Et ideo tota certitudo quæ habetur de resurrectione Christi et mortuorum, non est nisi certitudo fidei, et non ultra. Similiter quod dixit Joannes : *Diligamus nos invicem*, etc., hoc dixit ad movendam animos nostros ad Christi dilectionem. Quod tamen Christus dilexerit nos tali dilectione de qua loquitur, hoc est nobis creditum. ET SI HABET CERTITUDINEM DE CONCLUSIONE, NON TAMEN MAJOREM QUAM DE PRINCIPIO. Et ideo, cum principium non cognoscatur ex evidentia rei, non potest habere *scientiam* de conclusione.

10. Quod illa quæ Evangelistæ narrant historialiter, semper sunt vera ad litteram.

ACTUALEM [45] cognitionem et intuitivam de omnibus non potest anima Christi *simul* habere, nec *successive infinitorum*, quia cognitio intuitiva non est nisi quando res est præsens. Sed nunquam erunt omnia sibi præsentia in tali distantia in qua nata est videre ea intuitive. Ideo, secundum istam cognitionem intuitivam, proficiebat Jesus, quia contradictio est quod ipse habuisset simul infusam cognitionem intuitivam omnium, et quod multorum habuit postea cognitionem intuitivam, quæ tunc non erant. Unde glossare sic Evangelia : *Quod ipse proficiebat*, similitudinarie : *Et cœpit tristari et mœstus esse*, est subvertere totam Scripturam Evangelicam. Sicut enim vult [46] Augustinus, sic glossare Scripturam : quod ipsa non habeat veritatem, reddit Scripturam suspectam. Quia sic posset dici ad aliam auctoritatem, glossando eam similitudinarie.

(45) Paris. 3. d. 14. q. 3. n. 11.

(46) 83. q.q. 9.

Ideo DICTA EVANGELICA SUNT VERA HISTORIALITER. Dicta tamen Christi et aliorum bene habent aliquando alium sensum quiam litteralem, ut : *Ego sum vitis vera.* Sed ILLA QUÆ EVANGELISTÆ NARRANT HISTORIALITER SEMPER SUNT VERA AD LITTERAM.

11. Quod quædam laudata in Sacra Scriptura quoad aliqua, laudanda non sunt quoad omnia.

De [47] Judith. Bonum reipublicæ, maxime [Reipublicæ] colentis Deum, præfertur bono temporali privatæ personæ, maxime infidelis. Huic etiam non obviat quod : IN BELLANDO CONTRA QUEMCUMQUE OPORTET SERVARE FIDEM, ita quod infidelitas vel mendacium cujuscumque Christiani in bello contra infidelem, damnatur, licet possit uti aliquibus cautelis belli, quæ per se non repugnant veritati, nec includunt mendacium. Sed ipsa [Judith] etiam se ornavit ea intentione ut Holofernes caperetur in aspectu suo. Et hoc, volendo ipsum velle peccare secum mortaliter. Et velle alium velle peccare mortaliter est peccatum mortale. Unde non videtur omnino certum quod excusata sit ab omni peccato mortali.

Et LICET FACTUM EJUS NARRETUR IN SCRIPTURA, ET RECITETUR IN ECCLESIA TANQUAM LAUDABILE QUANTUM AD ALIQUA, QUÆ ERANT IBI RELIGIOSITATIS, ALIQUA TAMEN IBI ANNEXA NEC LAUDANTUR, NEC LICENT.

(47) Oxon. 3. d. 38. q. Unic. n. 15.

12. Quod eo Spiritu expositæ sunt Scripturæ per Ecclesiam quo conditæ.

NIHIL [48] est tenendum, tanquam de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de Scriptura, vel expresse declaratum est per Ecclesiam, vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in Scriptura, vel plane determinato ab Ecclesia. Iste major videtur sufficiens. Quia pro nullo alio haberet quis causam exponendi se morti, et, pro omni eo quod est de substantia fidei, laudabiliter exponeret quis se morti. Et etiam quod nullo istorum modorum habetur certum, firmiter credere videtur levitatis, quia non est auctoritas sufficiens, nec ratio, si nullum istorum inveniatur. Nunc autem non videtur expresse haberi non esse ibi substantiam panis. — Nam Joan. 6., ubi multum prædicatur veritas Eucharistiæ, planum est [quod ibi] Christus dicit : *Ego sum panis vivus, qui manducaverit ex hoc pane*, etc. Et dicit [49] Paulus : *Panis quem frangimus nonne communicatio corporis Christi est?* Nec invenitur in Ecclesia ubi istam veritatem determinet solenniter, nec etiam qualiter istud possit ex aliquo manifesto credito evidenter inferri. [Ita objicitur].

[Respondeo] : ad tertium, ubi stat vis, dicendum quod Ecclesia declaravit istum intellectum esse de veritate Fidei in illo Symbolo edito sub Innocentio III, in Concilio Lateranensi : *Firmiter credimus*, etc., sicut allegatum est superius, ubi explicite ponitur veritas aliquorum credendorum magis explicite quam habebatur in Symbolo Apostolorum, vel Athanasii, vel Nicæni. Et bre-

(48) Oxon. 4. d. 11. q. 3. nn. 5 et 15. (49) 1. Corinth.

viter : QUIDQUID IBI DICITUR ESSE CREDENDUM, TENENDUM EST ESSE DE SUBSTANTIA FIDEI. Et hoc post istam declarationem solemnem factam ab Ecclesia.

Et si quæras quare voluit Ecclesia eligere istum intellectum ita difficilem hujus articuli, cum verba Scripturæ possent salvari secundum intellectum facilem, et *veriorem secundum apparentiam*, de hoc articulo dico quod : EO SPIRITU EXPOSITÆ SUNT SCRIPTURÆ QUO CONDITÆ. Et ita supponendum est quod Ecclesia Catholica eo Spiritu exposuit quo tradita est nobis fides, Spiritu scilicet veritatis edocta, ET IDEO HUNC INTELLECTUM ELIGIT, QUIA VERUS EST. Non enim in potestate Ecclesiæ fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis. Sed intellectum a Deo traditum Ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis.

13. Circa illa quæ prædicantur in Ecclesia communiter, non sunt opiniones.

DICENDUM [50] quod simplex tenetur vitare omnem errorem circa omnia *quæ credenda sunt in Ecclesia* et *quæ continentur in Canone Bibliæ*, sicut patet in aliis moralibus. Tenetur enim quilibet cavere omne peccatum mortale. Tamen non tenetur scire omnia peccata mortalia, quia *maximi vix sciunt*. Et hoc, cum sint opiniones de aliquibus : an sint peccata mortalia, an non ? sic, licet non quilibet tenetur explicite scire omnia credibilia, tamen tenetur vitare errorem. Unde CIRCA ILLA QUÆ PRÆDICANTUR IN ECCLESIA COMMUNITER, NON SUNT OPINIONES. Et, si simplex

(50) Paris. 3. d. 25. q. Unic. n. 5.

potest illud apprehendere, tenetur explicite illud credere.

14. Quomodo inter catholicos doctores debet argui ex verbis Scripturæ et definitionibus Ecclesiæ.

TERTIA [51] opinio [quæ est Joannis de Ripis] ponit divinas Personas esse *absolutas*. Contra istam opinionem, potest objici quod ipsa non videtur stare cum fide.

Primo, quia Salvator exprimens totam veritatem fidei quæ de Trinitate tenenda est, nominat tres Personas [52] nominibus relativis : *In nomine*, inquit, *Patris et Filii et Spiritus Sancti.* [53] Similiter Joannes : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus.* Et generaliter ubicumque Scriptura canonica loquitur de Personis divinis, exprimit eas nominibus relativis. Videtur igitur quod ponere eas esse absolutas, contradicat Scripturæ et ita etiam fidei.

Secundo, quia Ecclesia vel quicumque exprimit veritatem tenendam de Trinitate, exprimit Personas nominibus relativis, sicut patet in Symbolo Apostolorum, in Symbolo Athanasii et in Symbolo Nicæno, et in aliis quibuscumque authenticis declarationibus fidei per *Ecclesiam universalem*. Ergo oppositum repugnat fidei ut ipsa est ab *Ecclesia declarata*.

Tertio, quia Sancti et communiter Doctores Catholici, de isto articulo tractantes, tantum ponunt et salvant Trinitatem Personarum relativarum, quorum doctrinam saltem multorum

(51) Oxon. 1. d. 26. q. Unic. nn. 23-26.

(52) Math. ultimo. (53) I. Joan. 5.

authenticavit *Ecclesia universalis*, sicut patet in Canone. Igitur dictis istorum Sanctorum contradicere, est contradicere Ecclesiæ authenticanti dicta eorum.

Si dicatur, ad istam objectionem, quod dicta opinio non solum fidei non repugnat, sed, quod magis est, Scripturæ Sanctæ concordat, primum ostenditur dupliciter. Primo sic. Quia, quidquid de Trinitate Sacra Scriptura tradidit, vel Ecclesia declaravit, vel Doctor authenticus manifeste asseruit, hoc dicta opinio concedit, videlicet : quod tres Personæ congrue exprimuntur nominibus *Patris et Filii et Spiritus Sancti* ; quia concedit ibi vere relationes originis, quia concedit veram originationem unius personæ ab alia, quæ est generatio. Et ita Persona generans est Pater, et persona genita est Filius. Et processionem [concedit] tertiæ a duabus, et ita procedens est Spiritus Sanctus, et spiratur voluntate casta et sancta. Sed non dicit Scriptura, nec universalis Ecclesia, alicubi declarando, quod Personæ solum *his relationibus* distinguuntur, sicut nec dicit quod distinguuntur proprietatibus *absolutis*. Nunc autem, LICET TENENDUM SIT PRO VERO QUIDQUID TRADIDIT AUCTORITAS, NON TAMEN EST NEGANDUM ESSE VERUM QUIDQUID IPSA NON TRADIDIT. Multa, inquit, ille Christi [54] secretarius Joannes, *opera et signa fecit Jesus quæ non sunt scripta in libro hoc*. Certe nec alicubi, quia addit : *Existimo mundum non posse capere libros*. Logice etiam loquendo, patet quod locus ab auctoritate negative non tenet.

Secundo sic. NIHIL EST ASSERENDUM ESSE DE

(54) Joan. penult.

VERITATE FIDEI, NISI QUOD TRADITUR IN SCRIPTURA, VEL AB UNIVERSALI DECLARATUR ECCLESIA IN SCRIPTURA, VEL [QUOD] EX ALTERO ISTORUM SIC TRADITO VEL DECLARATO NECESSARIO ET EVIDENTER INFERTUR. Tale non videtur esse personas nullis proprietatibus *absolutis* distingui. Igitur, etc.

Contra hanc responsionem arguitur.

Primo sic. Quare voluit Salvator Personas [divinas] nominibus *relativis* exprimere si sunt *absolutæ*? Et absoluta si sint non latuissent eum. Et congruum videtur Baptismum dari invocando Personas divinas propriis nominibus ipsarum.

Secundo sic. ARTICULUS QUANDO TRADITUR A CHRISTO, CONVENIENS EST ILLUM ACCIPERE SECUNDUM ILLUM INTELLECTUM QUI MAXIME POTEST HABERI A CHRISTO. Talis est de Personis *relativis*, et nullo modo de *absolutis*.

Tertio sic. Consequentiæ Sanctorum et Doctorum supponendæ sunt esse necessariæ. Sed, illis utendo, vel similibus, concluditur ex manifeste credito quod Personæ non sunt absolutæ, sicut patet in multis deductionibus Magistrorum.

15 De traditione, firmitate, declaratione et progressiva notitia Christianæ veritatis.

PER rationem [55] Græcorum, nihil tenendum est, ut articulus fidei, nisi quod continetur in Evangelio (quod complete, [juxta eos], continet fidem), aut saltem in Scriptura novi Testamenti. Sed non videtur expressum in novo Testamento quod Spiritus Sanctus procedat a Filio. Ergo, etc.

(55) Oxon. 1. d. 11. q. 1. nn. 1 et 5.

Ad rationem illam de Evangelio, dico quod : *Christum descendisse ad inferna* non docetur in Evangelio, et tamen tenendum est, sicut articulus fidei, quia ponitur in Symbolo Apostolorum. Ita multa alia de Sacramentis Ecclesiæ non sunt expressa in Evangelio, et tamen Ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter ab Apostolis. Et PERICULOSUM ESSET ERRARE CIRCA ILLA QUÆ NON TANTUM AB APOSTOLIS DESCENDUNT PER SCRIPTA, SED ETIAM QUÆ PER CONSUETUDINEM UNIVERSALIS ECCLESIÆ TENENDA SUNT.

Nec Christus in Evangelio docuit omnia pertinentia ad dispensationem Sacramentorum. Dixit enim discipulis suis in Joanne : *Adhuc habeo multa vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Multa igitur docuit eos Spiritus Sanctus quæ non sunt scripta in Evangelio. Et ILLA MULTA QUÆDAM PER SCRIPTURAM, QUÆDAM PER CONSUETUDINEM TRADIDERUNT. Similiter diversa symbola diversis temporibus sunt edita contra diversas hæreses de novo orientes, quia quando insurgebat nova hæresis, necessarium erat declarare veritatem, contra quam erat illa hæresis. QUÆ VERITAS, ETSI PRIUS ERAT DE FIDE, NON TAMEN ERAT PRIUS TANTUM DECLARATA, SICUT TUNC, CONTRA ERROREM ILLORUM QUI EAM NEGABANT.

IN PROCESSU [56] GENERATIONIS HUMANÆ SEMPER CREVIT NOTITIA VERITATIS.

(56) Oxon. 4. d. 1. q. 3. n. 8. (S. Gregor. Homil. 4 in Ezechiel.

16. Si aliqua de novo proponuntur a Doctore, tenetur quis prius consulere Ecclesiam.

DICENDUM [57] quod, SI ALIQUA DE NOVO PROPONUNTUR AB ALIQUO QUI TENET VICEM DOCTORIS, NON TENETUR QUIS ASSENTIRE, SED TENETUR NEUTRI PARTI ASSENTIRE, SED PRIUS TENETUR CONSULERE ECCLESIAM, et sic errorem vitare. Quia, vel intelligit hoc, et tunc tenetur vitare errorem; vel non intelligit, et tunc TENETUR NEUTRI PARTI ASSENTIRE, QUOUSQUE ILLUD ECCLESIA PRÆDICAVERIT. Similiter est in moralibus. Non tenetur assentire hoc esse peccatum, nec esse licitum, QUOUSQUE ECCLESIA DIXERIT, si ibi sint opiniones; sed DEBET SE TENERE IN COMMUNI. Sed, ubi una opinio dicit aliquid esse peccatum mortale et alia opinio dicit quod non est peccatum, est difficile.

MAJORES IN ECCLESIA OBLIGANT SE AD PLURA EX HOC QUOD ACCIPIUNT SIBI STATUM ALIOS ILLUMINARE ET DOCERE.

17. De novis opinionibus in uno loco prædicatis circa doctrinam vel moralia.

ALIQUA [58] sunt quæ *communiter* prædicantur in Ecclesia. Et talia sunt necessaria simplici ad credendum explicite, scilicet: quod Christus natus est de Virgine Maria, quod fuit crucifixus pro redemptione generis humani. Sed, si sit aliquid credendum, quod tamen non prædicatur communiter in Ecclesia, sed SI PRÆDICATUR SPECIALITER IN UNO LOCO, DE

(57) Paris. 3. d. 25. q. Unic. n. 6.

(58) Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 8.

NOVO, non est necessarium simplici credere illud, adhærendo illi firmiter tanquam vero. Imo NECESSARIUM EST MAGIS ILLI NON ADHÆRERE, QUOUSQUE SCIAT ILLUD CREDI AB ECCLESIA TANQUAM VERUM. Et, cum hoc sibi constiterit, tenetur illi firmiter adhærere. Sicut in moralibus, quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mercari, et alius dicat quod licet, tutius est non procedere sic nec sic, sed exspectare quousque veritas pateat aliunde. Si enim ita esset quod unus Doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret, et alius quod peccaret si sic faceret, tunc simplex foret perplexus. Ideo BENE VIDENDUM EST IN MORALIBUS ANTEQUAM ALIQUID ASSERATUR.

18. Quod nonnisi sobrie opinandum sit de articulis nondum ab Ecclesia declaratis.

AUGUSTINUS [59], [objicitur], refert [60] Martyrem Cyprianum gloriosum qui apud hæreticos vel schismaticos datum Baptismum nolebat cognoscere, etc. Ex hoc arguo sic. Errans circa aliquem articulum fidei, si in illo errore moritur, damnatur, quia *sine* [61] *fide impossibile est placere Deo.* Cyprianus dixit a malo ministro saltem hæretico, vel schismatico, non posse dari verum Baptisma. Et in ista sententia finaliter perduravit. Et tamen non est damnatus, sed martyr gloriosus. Ergo ista sententia non est erronea, nec contra aliquem articulum fidei.

(59) Oxon. 4. d. 5. q. 1. nn. 2 et 6.

(60) De unico Baptismo ; post medium. (61) Hæbr. 11.

De Cypriano dico quod ALIQUA SUNT ITA SIMPLICITER DE SUBSTANTIA FIDEI, QUOD OMNES, ETIAM SIMPLICES, POST TEMPUS ALIQUANTULUM USUS RATIONIS, TENENTUR ITA EXPLICITE CREDERE, sicut sunt articuli de Incarnatione, ut Christus est natus et mortuus, de quo sunt solemnitates speciales in Ecclesia, et quos potest populus concipere, quia sunt de Christo homine. ALIA SUNT EXPLICITE REQUISITA DE SUBSTANTIA FIDEI, OBSERVANDA A MAJORIBUS ECCLESIÆ, utpote quod Deus est trinus et hujusmodi pertinentia ad spiritualia et imaginabilia. Et illa distinctio potest haberi ab [62] Augustino. ALIA SUNT QUÆ NEC NECESSARIO SUNT EXPLICITE CREDENDA AB ISTIS NEC AB ILLIS, QUIA NON ADHUC ILLORUM VERITAS EST DECLARATA ET DETERMINATA PER ECCLESIAM. Cujusmodi sunt multæ conclusiones necessario inclusæ in articulis creditis. Sed ANTEQUAM SUNT PER ECCLESIAM DECLARATÆ ET EXPLICATÆ, NON OPORTET QUEMCUMQUE EAS CREDERE. OPORTET TAMEN CIRCA EAS SOBRIE OPINARI, UT SCILICET HOMO SIT PARATUS EAS TENERE PRO TEMPORE, PRO QUO VERITAS FUERIT DECLARATA.

Hoc modo, dico quod : Baptismum esse Sacramentum novæ legis necessarium ad salutem, statim erat de veritate fidei Christianæ, quia expresse habitum est in Evangeliis. Sed : quod ab hæretico poterat conferri, non sic statim expressum fuit, imo nec tempore Cypriani declaratum. Propter quod circa illam veritatem Baptismi declarandam, multum laboravit Augustinus in libris suis, ut *De unico Baptismo*, et contra Donatistas. Unde SI CYPRIANUS ITA SENSIT, SCILICET

(62) 14. de Trin. c. 1.

APUD HÆRETICOS NON ESSE BAPTISMUM, QUOD TAMEN PROMPTUS ESSET SENTIRE ANIMO CIRCA HOC QUOD ECCLESIA DETERMINAVIT, IN NULLO ERRAVIT, nisi forte venialiter peccando, quia nimis asseruit illud ad quod nec auctoritatem, nec rationem cogentem habuit. Ratio enim sua non valet, scilicet : quod quis non habet non potest dare, quia baptizans non dat gratiam, sed Sacramentum, et illud habet in virtute, quia habet ordinem. Et hoc modo forte innuit Augustinus eum peccasse venialiter, cum subdit, in auctoritate præallegata : *Dum eos*, inquit, *detestaretur, si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur.*

Et hoc modo potest excusari [63] Abbas Joachim, quia, et si sententiam erroneam dixit, quod : tres Personæ non sunt aliqua una res, quæ non generat nec generatur, nec spirat nec spiratur ; quia non dicitur hoc pertinaciter defendisse ; sed omnes libros suos reliquisse secundum judicium Ecclesiæ corrigendos.

19. In commendando Christum, melius est excedere in laude sibi debita.

PROBABILE [64] est dicere, secundum Magistrum, quod Deus tantam gratiam [Christo] contulerit quantam potuit. Potuit autem conferre summam gratiam creabilem. Ergo.

IN COMMENDANDO ENIM CHRISTUM, MALO EXCEDERE QUAM DEFICERE A LAUDE SIBI DEBITA, SI, PROPTER IGNORANTIAM, OPORTEAT IN ALTERUM INCIDERE.

(63) Sicut patet : Extrav. de Sum. Trinit. et id. Cathol.
(64) Oxon. 3. d. 13. q. 4. n. 9.

20. Si auctoritati Ecclesiæ, vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile quod excellentius est, attribuere Mariæ.

UTRUM Beata [65] Virgo fuerit concepta in originali peccato ? Quod sic : *In* [66] *Adam omnes peccaverunt* non nisi quia fuerunt in eo secundum rationem seminalem. Ita fuit in eo Beata Virgo. Igitur, etc... Dicitur communiter quod sic, propter auctoritates adductas, et propter rationes assumptas ex duobus mediis, quorum unum est *excellentia Filii sui*. Ipse enim, ut Redemptor universalis, omnibus januam aperuit. Sed si Beata Virgo non contraxisset originale [peccatum], non indiguisset Redemptore, nec ipse sibi januam aperuisset, quia non fuisset sibi clausa. Non enim clauditur propter peccatum, et maxime originale.

Contra [istam] rationem arguitur ex excellentia Filii sui, in quantum Redemptor, Reconciliator et Mediator, quod ipsa non contraxit peccatum originale. Perfectissimus enim Mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicujus personæ pro qua mediat. Sed Christus est perfectissimus Mediator. Igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicujus creaturæ sive personæ, respectu cujus erat mediator. Sed respectu nullius personæ habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariæ. Igitur, etc. Sed hoc non esset nisi meruisset eam præservari a peccato originali. Quod probo tripliciter. Primo, per comparationem ad Deum cui reconciliat. Secundo, per comparationem ad malum a quo liberat. Tertio, per comparationem

(65) Oxon. 3. d. 3. q. 1. nn. 1. 3. 4. 9 et 10. (66) Rom. 5.

ad obligationem personæ quam reconciliat... Ad questionem dico quod Deus potuit facere quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali. Potuit etiam fecisse ut tantum in uno instanti esset in peccato. Potuit etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur... Quod autem horum trium quæ ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit. Si auctoritati Ecclesiæ, vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile quod excellentius est, attribuere Mariæ.

Beata [67] Virgo Mater Dei *nunquam fuit inimica actualiter ratione* peccati actualis, nec ratione *originalis*. Fuisset tamen, nisi fuisset præservata.

21. Quod omnia credenda explicite credere debent et defendere Majores in Ecclesia.

Omnes [68] tenentur ad aliquem actum explicitum *pro aliquando* et ad alios *in generali*, ut scilicet credant quod Ecclesia credit. Sed ad *omnia credenda explicite* tenentur Majores in Ecclesia qui præficiuntur aliis et tenentur alios in fide instruere verbo veritatis et exemplo honestatis. Et de hujusmodi loquitur [69] Augustinus : *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est ; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur*, quod est Majorum in Ecclesia. Aliter cito deficeret fides simplicium. Majores igitur qui habent alios instruere, tenentur fidem *expli-*

(67) Oxon. 3. d. 18. q. Unic. n. 13.

(68) Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 6.

(69) 14. de Trinit. cap. 1.

citam habere *de omnibus* et, pro tempore, illa quæ credenda sunt, aliis explicare secundum capacitatem eorum.

22. Quod Theologus potest uti rationibus pro creditis stabiliendis et elucidandis.

OBJICITUR. Quodlibet [70] aliud a Deo factum esse ex tempore; [hoc] est articulus fidei. Ergo, ad hoc non expedit fieri demonstrationes; nec propter *fideles*, nec propter *infideles*. Imo videtur periculosum, quantum ad *fideles* quidem, quia sic evacuaretur meritum fidei, ut videtur; nec quantum ad *infideles*, quia tunc possent nos arguere quod talia crederemus propter demonstrationes, et sic tenerent nos esse sine fide. Et, si viderentur eis esse sophistica, sicut quibusdam fidelibus videntur, possent deridere infideles quod propter talia crederemus.

[Respondeo]. Quod si sint rationes aliquæ necessariæ pro creditis, non est periculosum eas adducere, nec propter *fideles*, nec propter *infideles*.

Non quantum ad *fideles*. Non enim Doctores Catholici, inquirentes veritatem creditorum per rationes, et nitentes intelligere illud quod crediderunt, per hoc intendebant destruere meritum fidei. Imo Augustinus et Anselmus crediderunt meritorie laborare ut intelligerent quod crediderunt, secundum illud [71] Isaiæ, (secundum aliam translationem) : *Nisi credideritis, non intelligetis*.

(70) Oxon. 2 d. 1 q. 3. nn. 2. et 10. (71) Isaiæ. 7.

Credentes enim inquirebant ut intelligerent ea quæ crediderunt, per [72] rationes.

Nec periculosum est, quantum ad *infideles*, [et] si rationes necessariæ possunt haberi, et si non possunt haberi rationes necessariæ ad probandum esse factum, scilicet articulum fidei.

Si tamen haberentur ad probandum possibilitatem facti, etiam utile esset eas adducere contra infidelem ; quia per hoc aliqualiter persuaderetur ne resisteret talibus creditis, sicut impossibilibus. ADDUCERE TAMEN SOPHISMATA PRO DEMONSTRATIONIBUS, PERICULOSUM ESSET CONTRA INFIDELES, QUIA EX HOC EXPONERETUR FIDES DERISIONI. Et ita etiam est in omni materia alia, etiam indifferenti, ut in geometricis, si sophismata tanquam demonstrationes proponerentur. MELIUS EST ENIM IGNORANTEM SE SCIRE IGNORARE, QUAM PROPTER SOPHISMATA OPINARI SE SCIRE. Illi autem qui dicunt partem oppositam, dicunt se non adducere sophismata, sed rationes necessarias et veras demonstrationes. Et ideo nullum præjudicium videntur facere fidei, nec respectu fidelium, nec respectu infidelium, sed magis confirmare eam hujusmodi rationibus.

23. De Sacræ Scripturæ studio, etiam cum Metaphysicalium adjumento.

SCIAT [73] QUIS EXPONERE SCRIPTURAM, ET CONCLUSIONES EXPLICARE, ET CONTRARIA SOLVERE ; TALIS POTEST ESSE MAJOR IN

(72) Si autem demonstrationes (si quæ possent haberi) evacuant fidem vel non, de hoc in libro 3, de materia fidei. (Ibidem.)

(73) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 16.

ECCLESIA. Tunc quæro de tali; aut enim exponit Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium, et obscurum per manifestum, et sic non habet majorem certitudinem de Scriptura *exposita*, quam de [Scriptura] *exponente*. De qua expositione loquitur [74] Augustinus : *Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis quod plures sententias veritatis parit, et in lucem notitiæ producit dum alius eum sic, alius sic intelligit, ita tamen, ut quod in obscuro loco intelligitur, vel attestatione rerum manifestarum, vel locis minime dubiis asseratur, sive cum multa tractantur, ad illud quoque perveniatur quod sensit ille qui scripsit.* Hæc ille. Semper stat tamen quod non est major certitudo de *exposita* quam de *exponente*, et ideo nunquam habet scientiam proprie [dictam].

Si autem exponit per alias scientias ad quod ULTIMO DEVENERUNT DOCTORES IMMISCENDO PHILOSOPHIAM SCRIPTURÆ SACRÆ (quod sine dubio multum valet, et præcipue Metaphysicalia ut veritas Scripturæ de Trinitate, et [de] Intelligentiis et abstractis intelligatur), tunc dico quod conclusio non habet majorem certitudidem quam altera præmissarum quæ minus certa est. Sicut in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo præmissæ minus certæ, ut ex majore *de necessario*, et minore *de contingenti* non sequitur conclusio *de necessario*, sed *de contingenti*. Et cum præmissa sumpta ex Scriptura non sit evidens ex terminis, sed credita, igitur nec conclusio erit demonstrata generans scientiam, quamvis possit generare habitum alium a fide.

Et, sicut loquor de expositione, sic loquor de

(74) 11. de Civit. c. 19.

contrariorum solutione ; quia solutio habet tantam certitudinem ex quanta procedit in accipiendo ; quia, si accipiatur de Scriptura, habet certitudinem quam dixi ; si aliunde, certitudinem [habet] quam habere potest cum Scriptura cui innititur ; nunquam tamen certitudinem ex evidentia. Si quis autem habeat intellectum exponendi moraliter ad ædificationem, ille habet explicatiorem intellectum quam qui scit sensum litteræ tantum ; sed nunquam in tali expositione vel explicatione poterit aliquid demonstrare ex evidentia rei.

24. Quod non sunt ponenda plura credenda nec plura miracula quam oportet, sed quod omnia quæ oportet ponere, sunt ponenda.

ARGUITUR[75] sic. Sicut in naturalibus non tunc plura ponenda quam ratio naturalis necessario convincit, quia *pluralitas est superflua*, ita IN CREDIBILIBUS NON SUNT PONENDA PLURA QUAM CONVINCI POSSIT EX VERITATE CREDITORUM. Sed veritas Eucharistiæ salvari potest sine ista transubstantiatione. Ergo, etc. Minor probatur. Quod ad veritatem Eucharistiæ requiritur signum et signatum realiter contentum, substantia panis cum suis accidentibus æque potest esse signum, sicut sola accidentia. Imo magis, quia substantia panis sub speciebus magis est nutrimentum quam accidentia. Ergo magis repræsentat corpus Christi in ratione nutrimenti spiritualis. Res etiam contenta, scilicet verum corpus Christi æque potest salvari cum substantia panis sicut cum accidentibus ; quia non

(75) Oxon. 4. d. 11. q. 3. nn. 3 et 15.

magis repugnat substantiæ esse simul cum substantia, quam cum quantitate illius substantiæ. Et confirmatur hæc ratio, quia PONENDA SUNT PAUCIORA MIRACULA QUANTUM POSSIBILE EST. Sed, ponendo panem manere cum suis accidentibus et corpus Christi ibi esse vere, pauciora ponuntur miracula, quam ponendo panem ibi non esse. Nam tunc non poneretur aliquod accidens sine subjecto.

CONCEDO QUOD, ETIAM IN CREDITIS, NON SUNT PLURA PONENDA SINE NECESSITATE, NEC PLURA MIRACULA QUAM OPORTET. Sed cum dicitur, in minori, veritas Eucharistiæ posset salvari manente pane vel sine transubstantiatione, dico quod benè fuisset Deo possibile instituisse quod Corpus Christi vere esset præsens, substantia panis manente, vel cum accidentibus, pane annihilato. Et tunc fuisset ibi veritas Eucharistiæ, quia et signum verum et signatum verum. Sed hic non est modo tota veritas Eucharistiæ. Non enim sic instituit, ut dicunt auctoritates adductæ. Et, cum dicitur quod ad veritatem Eucharistiæ nihil requiritur nisi verum signum et verum signatum, respondeo : verum est eo modo quo signum est institutum, et quo sibi debet correspondere signatum. Quod non est nunc præcise quod corpus sit cum aliquo, scilicet cum pane, vel cum accidentibus panis, indistincte, sed institutum est nunc quod signatum sit tantum sub accidentibus, ut sub signo.

25. Quod non est aliquis articulus fidei arctandus ad intellectum difficilem, nisi ille intellectus sit verus ; sed quod tunc arctandus est.

IN creditis nobis, [objicitur], secundum intellectum universalem traditis, non videtur ille modus determinandus qui est difficilior ad

intelligendum, et ad quem plura videntur sequi inconvenientia. Sed, istud corpus Christi [76] esse in Eucharistia, est quoddam verum universaliter traditum nobis. Iste autem intellectus : quod non sit ibi substantia panis, videtur difficilior ad sustinendum.

Et ad ipsum sequuntur plura inconvenientia quam ponendo ibi esse substantiam panis... Ex quo fides nobis data est ut sit via ad salutem, ita debet, ut videtur, determinari et teneri ab Ecclesia sicut magis est idonea ad salutem. Sed, ponendo intellectum aliquem talem *supra modum difficilem*, et ad quem manifeste videntur sequi inconvenientia, est *occasio avertendi omnes Philosophos*, imo fere *omnes sequentes rationem naturalem*, a fide, vel saltem impediendi eos ne convertantur ad fidem, si dicatur eis talia pertinere ad fidem nostram. Imo videtur quod Philosophus haberet pro majori inconveniente, (vel quicumque sequens naturalem rationem) ea quæ ponuntur hic, negando substantiam panis, quam haberet de omnibus articulis quos habemus de Incarnatione. Et mirum videtur quare in uno articulo, qui non est principalis articulus fidei, debeat talis intellectus asseri, propter quem fides pateat contemptui omnium sequentium rationem.

Ad [argumentum], dico quod NON EST ALIQUIS ARTICULUS ARCTANDUS AD INTELLECTUM DIFFICILEM, NISI ILLE INTELLECTUS SIT VERUS. Sed, si verus est, et *probatur evidenter esse verum, oportet*, secundum illum intellectum, tenere articulum quando inquiritur in speciali ; quia NULLUS ALIUS INTELLECTUS SPECIALIS VERUS EST. Sic autem supponitur de intellectu hujus articuli ex auctoritatibus allegatis.

(76) Oxon. 4. d. 11. q. 3. nn. 4 et 14.

26. In dubiis Doctor eligat viam quæ magis ei placet, dummodo respondeat adversariorum argumentis.

SECUNDUM [77] Augustinum [de prædestinatione] et in communi, circa totum genus humanum potest assignari bonus usus et malus usus, et de quocumque homine potest assignari ratio ex parte ipsius, non *propter quam*, sed *sine qua non*. Tamen in speciali circa determinatum hominem, non est hominis illam rationem investigare ; quamvis non desit, et vix possit sciri, cum in speciali, secundum eum, magna inopia reddendæ rationis Apostolus laboraverit, [78] cum dixit : *O altitudo divitiarum*! quia in hoc constitit judicii Dei abyssus multa.

De istis opinionibus omnibus, quia Apostolus videtur, disputans de ista materia ad Romanos in fine, quasi totum imperscrutabile relinquere : *O altitudo*, inquiens, *divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei* ! *Et quis novit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit* ! Ideo, ne scrutando de profundo, secundum dictum Magistri, catur in profundum, eligatur quæ magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia, et alia quæ salvanda sunt circa Deum, ut liberaliter eligentem. Et qui aliam opinionem tenuerit, respondeat ad ea quæ tacta sunt contra eam.

27. Quid faciendum cum Philosophis negantibus principia prima.

VIDETUR [79] ista [propositio] : *Aliquod ens est contingens*, esse vera primo, et non demonstrabilis *propter quid*. Unde Philo-

(77) Oxon. 1. d. 41. q. Unic. nn. 9 et 13. (78) Ad. Rom. 11.
(79) Oxon. 1. d. 39. q. Unic. 13.

sophus contra necessitatem futurorum, non deducit ad aliquid impossibilius hypothesi, sed aliquod impossibile nobis manifestius, scilicet quod non oportet nec consiliari nec negotiari. Et ideo negantes talia manifesta indigent *pæna* vel *sensu*. Quia, secundum [80] Avicennam : *Negantes Primum Principium sunt verberandi vel exponendi igni, quousque concedant quod non est idem comburi et non comburi, vel vapulare et non vapulare.*

Et ita etiam isti, qui negant aliquod [esse] ens contingens, EXPONENDI SUNT TORMENTIS QUOUSQUE CONCEDANT QUOD POSSIBILE EST EOS NON TORQUERI.

28. Quod ex dictis Philosophorum debemus accidere rationabiliorem intellectum quam sit possibile.

QUOD [81] nihil aliud a Deo habeat immutabilitatem : circa istam partem Philosophi a Theologis discordant, et e converso. Ad quod considerandum, primo oportet videre quæ fuerit intentio Philosophorum, et quæ motiva pro eis, et quæ sunt rationes contra eos. Quantum ad primum, specialiter de intentione Aristotelis et Avicennæ,... ad propositum sufficiant tres modi... Istorum trium modorum primus modus includit contradictionem, ut dicitur. Et ideo illum non posuit Philosophus, quia non videtur verisimile contradictoria posuisse... Ergo inconveniens est dicere : Aristotelem hunc modum posuisse, de substantantiis separatis, *propter contradictionem inclusam*. Quod etiam negaverit tertium modum, probatur, *quia etiam includit contradictionem*.

(80) 1. Metaphys. (81) Oxon. 1. d. 8. q. 5. nn. 3. 4. 7 et 8.

Respondetur ab eis quod : qui ponunt fundamenta falsa ex rationibus verisimilibus, contingit quod postmodum contradicant eisdem ex rationibus veris. Contra. Ostendisti Aristotelem negare primum modum, quia videtur includere contradictionem, et nunc concedis ipsum sibi ipsi contradicere. Sed RATIONABILIUS VIDETUR SIBI NON IMPONERE CONTRADICTORIA; sed quod dicat consequenter ad antecedens falsum, concedendo consequens falsum. Item quod non posuerit secundum modum quem imponis ei, videtur propter irrationabilitatem illius modi...

De intentione istorum Philosophorum, Aristotelis et Avicennæ nescio ; sed NOLO EIS IMPONERE ABSURDIORA QUAM IPSI DICANT, vel quam ex dictis eorum necessario sequatur. Et EX DICTIS EORUM VOLO RATIONABILIOREM INTELLECTUM ACCIPERE QUEM POSSUM.

NEC [82] PER HOC OPORTET IMPONERE SIBI TRUFFAS ALIQUORUM.

29. Quod nulli auctori imponenda sit sententia falsa vel multum absurda.

QUIA [83] NULLI AUCTORI IMPONENDA EST SENTENTIA FALSA, VEL MULTUM ABSURDA, NISI HABEATUR EXPRESSE EX DICTIS EJUS, VEL SEQUATUR EVIDENTER EX DICTIS EJUS. Et cum istud : *Angelum esse ens a se* sit non tantum falsum, sicut patet, sed etiam valde absurdum, quia oppositum ejus potest demonstrari, ut pa-

(82) Oxon. 4. d. 12. q. 3. n. 39. Truffa est aliquid dictum quod minime congruit rationi logice syllogizanti. Conf. Oxon. 4. d. 12. q. 1. n. 16. (Editor.)

(83) Quodlibet q. 7. n. 38.

tebit, nec istud legatur expresse ex littera Aristotelis, non videtur hoc sibi rationabiliter imponi. [Commentator] imponit [84] Aristoteli quod idem sensit. Sed melius videtur, quando littera Aristotelis potest habere sanum intellectum, et littera commentatoris sanum intellectum habere non potest, quod dicatur Averroem [commentatorem] non habere intentionem Aristotelis et salvetur ejus intentio. Quod hic etiam videtur posse fieri. Nam de hoc ad præsens, breviter transeundo, dici potest quod Aristoteles ibi arguit contra Platonem...

30. Quod Philosophi, etsi maximi, absurdissima posuerunt aliqua, et quod igitur eorum principia sunt correctioni danda Theologorum.

PRIMO [85] per auctoritatem [86] Augustini : *Philosophi*, inquit, *nescientes ad quem finem referenda ista essent, inter falsa quæ loculi sunt, verum videre potuerunt...* Confirmatur per Augustinum : *Quid prodest nosse quo eundum sit, si ignoratur via qua eundum sit* ? In hoc enim errabant Philosophi, quia, etsi aliqua de virtutibus vera tradiderunt, tamen falsa miscuerunt secundum auctoritatem præcedentem Augustini, et patet ex eorum libris. Improbat enim Aristoteles politias dispositas a multis aliis. Sed nec illa Aristotelis est irreprehensibilis. Docet [87] Deos esse honorandos : *Decet*, inquit, *cultum exhibere diis.* Et ibidem : *Lex nullum orbatum tradit nutriri.* Et in eodem dicit : Quod oportet fieri aborsum in casu.

(84) Quodlibet, q. 7. nn. 23 et 24.

(85) Oxon. 1. Prolog. q. 1. n. 23. (86) De Civit. Dei. l. 18. c. 41.

(87) 2 et 7. Politicorum et etiam cap. 16.

Patet, per [88] opiniones Philosophorum, [eos posuisse Ens] Primum necessario causare... Similiter videntur Philosophi ex motibus concludere quod numerus istarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum cœlestium. Similiter quod illæ substantiæ sunt naturaliter beatæ et impeccabiles, sicut Philosophi posuerunt. Quæ omnia absurdissima sunt.

Melius [89] est Theologo (qui habet ab [Aristotele] discordare in minori), consequenter dicendo, discordare [ab eo] in conclusione, quam convenire cum eo in conclusione quam ipse [Philosophus] non poneret si minorem cum Theologo teneret.

Discordamus [90] a [Philosopho] in hac propositione : *Omnis quidditas non habens materiam est formaliter necessaria.* Et ideo [discordamus ab eo] in conclusione. Rationabilius est enim Theologo discordanti a Philosopho in principio propter quod [Philosophus] tenet aliquam conclusionem, consequenter discordare in conclusione, quam errare cum [Philosopho] in conclusione et discordare ab eo in principio propter quod ipse [Philosophus] erravit. Ita enim concordare cum eo [in conclusione et discordare ab eo in principio] nec est philosophari, nec Theologice sentire, quia talis non habet rationem quæ valeat apud Philosophum ; quia nec Philosophus concederet conclusionem nisi propter principium illud ; nec [Theologus] ad conclusionem suam habet principium Theologicum, quia præcise ad ea est principium *philosophicum* quod ipse [Theologus] negat.

Per idem patet ad Avicennam. Dico quod inten-

(88) Oxon. 1. Prolog. q. 1. n. 14.

(89) Oxon. Prolog. q. 4. n. 25. (90) Oxon. 2. d. 3. q. 7. n. 6.

tio ejus fuit quod tantum sit unus Angelus in una specie. Sed propositio cui hæc conclusio innititur, scilicet quod Angelus superior creat inferiorem, a nullo Theologo vel Catholico conceditur. Quare nec ejus conclusio debet concedi ab aliquo Theologo.

31. Quod in re naturali oportet, præter dicta veterum, per nos ipsos inquirere, et quod a certioribus oportet persuaderi

Quot [91] *sunt hæ? Nunc quidem et nos quæ dicunt Mathematicorum quidam, attentionis gratia dicimus, ut mente aliqua pluralitas determinata suscipiatur. Reliquum vero hoc quidem quærentes oportet ipsos; illa vero persuaderi a quærentibus, si quid videatur præter modo dicta ab eo tractantibus; amare quidem utrosque, persuaderi vero a certioribus.* [Ita Aristoteles].

Et subdit : *Quot sunt hæ?* scilicet lationes planetarum, *nunc nos dicemus quidem secundum*, scilicet ea *quæ dicunt quidam Mathematicorum, et hoc attentionis gratia*, id est ut reddamur attenti et *ut menti suscipiatur*, scilicet a nobis *aliqua pluralitas determinata* illarum lationum. *Reliquum vero* si quid videatur *præter modo* prædicta ab eo tractantibus, id est, SI QUID ALIUD APPARET POSTEA PRÆTER EA QUÆ DICUNTUR ET TRACTANTUR A MODERNIS, OPORTET *hoc quidem quærentes ipsos*, id est ut QUÆRAMUS PER NOS IPSOS ; *ista vero persuaderi a quærentibus*, id est, quod in hoc persuadeamur ab his qui de talibus inquirunt. Et subdit quod *amare quidem* oportet *utrosque*, scilicet tam eos

(91) In l. 12. Metaphys. Aristotel. sum. 2. cap. 4. n. 56.

quorum opinionem sequimur, quam eos quorum opinionem fugimus; *persuaderi autem a certioribus*, scilicet nos oportet, quia illi certius veritatem cognoverunt.

Ratio hujus potest esse quia, IN ELIGENDO VEL FUGIENDO OPINIONEM, NON DEBET HOMO DUCI AMORE VEL ODIO OPINANTIS, SED POTIUS IPSA VERITATE. Et ideo amare quidem utrosque oportet, quia utrique juvant ad inquisitionem veritatis. Et ideo justum est dicere gratias. Tamen oportet a certioribus persuaderi.

32. De opinionibus circa motus planetarum non multum curare debet Theologus, quia hoc est alterius negotii.

NOTANDUM [92] quod, ultra motum diurnum, qui est motus primi mobilis, deprehensum est plures esse lationes planetarum secundum instrumenta Mathematica, puta astrolabium et quadrantem, etc. Et etiam per rationem, quatenus motus planetæ apparet quandoque velocior, quandoque tardior. Et planeta quandoque videtur directus, quandoque retrogradus, quandoque stationarius statione prima vel secunda. Quod non potest esse secundum motum sphæræ, cum ille sit omnino uniformis. Et ideo, ad salvandum hoc, diversos motus Ptolemæus et alii periti Astrologi investigaverunt circulos planetarum præter sphæras, scilicet deferentem et Epicyclum, etc. Et ideo bene ait Philosophus quod astrorum errantium plures sunt lationes quam una.

Prosequitur de intento juxta modum datum,

(92) Super Metaphys. Arist. l. 12. s. 2. c. 1. nn. 57 et 58.

narrans opinionem illorum... qui tempore suo erant magis famosi in Astrologia...

Notandum quod ARISTOTELES ET HI QUOS SEQUITUR IN MULTIS ERRAVERUNT CIRCA ASTROLOGIAM. Tum quia cœlum stellatum opinati sunt esse primum mobile et primum cœlum simpliciter. Et ideo post illud non posuerunt nisi orbes planetarum, quod falsum est secundum quod dictum est jam. Tum quia negaverunt epicyclos et excentricos, id est circulos deferentes, quorum utrumque ponendum est, UT A MAGIS PERITIS ASTROLOGIS EST REPERTUM, ut jam dictum est. Unde per illos circulos salvant diversitates apparentes in planetis, sive quantum ad quantitatem, sive quantum ad figuram, sive quantum ad velocitatem et tarditatem, stationem, retrogradationem et directionem, etc. DE ISTIS OPINIONIBUS NON EST MULTUM CURANDUM IN SE, QUIA HOC EST ALTERIUS NEGOTII [A RE THEOLOGICA].

33. Quod de motu cælorum Theologus nonnisi recitare debeat astrologorum opiniones et altercationes.

QUÆRO [93] de motu cœlorum : Utrum aliquod sit cœlum mobile aliud a cœlo stellato ? Ad videndum de numero cœlorum, primo ostendendum est illud in quo omnes Astrologi *concordant* ; secundo videndum est de illo in quo alii ab aliis *discordant*... Duo de inæquali distantia Planetarum inter se et ad alias quæ dicuntur fixæ, supponantur secundum considerationem Astronomorum. Possibile est enim de locis Planetarum certificari per instrumenta de quorum

(93) Oxon. d. 2. 14. q. 2. nn. 1. 2. 5. 6 et 7.

uno, scilicet armilla, tractat [94] Ptolemæus... Ista traditio satis videtur consonare cum principiis naturalibus, si possent per eam salvari omnia apparentia secundum longitudinem et latitudinem. Forte enim per eam possent salvari stationes, et retrogradationes et processiones Planetarum, sicut et ipse [Alpetragius] nititur salvare in quibusdam polis, in libro suo de *qualitate motuum cælestium*.

Licet non esset necessarium propter duas primas differentias ponere excentricos et epicyclos, secundum Plotemæum et alios Astronomos, tamen propter tertiam differentiam est necessarium... Processio etiam et statio et retrogradatio facilius salvantur per epicyclum. Sed, quidquid sit de epicyclis...

34. Quod nec plene, nec perfecte, nec secure de motibus et virtutibus astrorum et ipsi Astrologi possunt judicare.

UTRUM [95] stellæ agant in hæc inferiora ? Luna causat motum in mari qui vocatur fluxus et refluxus. Et ex hoc *supponunt* Astrologi per *experimentum* quod Luna habet dominium super humida sicut sol super sicca. Super quamcumque enim regionem elevatur Luna, aqua maris ascendit directe tanquam versus causam suam.

Quomodo autem ista elevatio fiat effective a Luna, diversimode dicitur. Uno modo, ponitur quod Luna habet virtutem quamdam sibi connaturalem ad attrahendum ad se aquas maris, sicut magnes trahit ferrum. Alio modo, dicitur quod hoc

(94) In Almagesto, distinct. 5. c. 2.

(95) Oxon. 2. d. 14. q. 3. nn. 1-5.

fit propter diversitatem angulorum quos faciunt radii lunæ super aquas in principio ortus Lunæ et in medio cœli existentis. Ponitur exemplum de *pulmento in olla super ignem*, et de vapore resoluto a cibo faciente animal dormire. De hoc nihil ad præsens.

Prima opinio fint [96] Albumasaris ; sed sequendo viam illam quæ communis est utrisque, scilicet quod tumor ille semper est in directo Lunæ, ubicumque sit Luna, sequitur quod ille tumor circuit totam terram, in tanto tempore quanto Luna circuit suum orbem per motum firmamenti, scilicet viginti quinque fere horis, quia Luna ab ortu ejus usque ad ejus iteratum ortum consumit plus temporis quam sit dies naturalis habens viginti quatuor horas, per spatium temporis, in quo oriuntur tredecim gradus æquinoctiales, quia, in una revolutione firmamenti, tantum pertransivit Luna de spatio, motu suo proprio, qui est ad orientem contra motum firmamenti. Sed elevatio quinque graduum æquinoxialis facit unam horam, ideo ferunt quod Luna percurrit orbem suum in vinginti quinque horis minus duobus gradibus, et tumor aquæ in totidem horis circuit totum Oceanum regulariter, etsi tamen irregulariter accidat fluxus in maribus mediterraneis et fluviis. Ratio est quia inundatio aliorum marium venit in isto tumore Oceani, in directo alicujus regionis, et tumore Oceani in directo motus Lunæ. Pars autem aquæ ejusdem tumescentis in Oceano fluit ad locum et alveos humiles vicinos, propter naturam gravitatis aquæ, et fluunt tunc maria Mediterranea.

(96) 2. lib. majoris introductorii in Astronomia.

Recedente autem Luna ab illo aspectu vel situ recedit tumor prædictus, et, per consequens, in loco Oceani ubi prius fuit aqua eminentior quam in mari, et in fluminibus Mediterraneis, jam per recessum illius tumoris fit aqua ibidem humilior terra, et ideo aquæ inundantes ad loca illorum fluviorum propter loci humilitatem ex eadem lege naturæ fluunt ad Oceanum. Et hæc est causa in generali fluxus et refluxus maris. Sed mare Mediterraneum magnum quod decurrit ab Occidente in Orientem, dividens Italiam ab Ægypto et ab aliis regionibus Africæ et Asiæ, non fluit, ex illa causa, ita sensibiliter ; quia Oceanus ingreditur mare illud per angustum introitum ex parte Orientis versus Hispaniam, qui vocatur angustia maris. Regulariter tamen non accidit in aliis maribus, sicut in Oceano, quia maria, quanto propinquiora sunt Oceano, tanto citius fluunt, sicut maria septentrionalia, præcipue mare inter Norvegiam et Scotiam, et inter Hiberniam et Hispaniam ; maria autem distantia, tardius [fluunt].

Sed quare bis in die fluit et refluit ? Albumasar, ubi supra, dicit quod Luna in quartis cœli habet effectum consimilem in quartis terræ oppositis, ita quod, sicut in quarta Orientali, inter Orientem et Meridiem, dum Luna est in ascendendo, super hemisphærium, tunc habet fluxum in hac quarta, et, descendente Luna a puncto Meridiei ad Occidentem, continue incipit mare decrescere in illa quarta in qua prius crevit, et fluit in alia quarta occidentali. Et, descendente Luna ab Occidente *sub terram* usque ad angulum mediæ noctis, fluit mare in quarta Orientali *super terram*, illi quartæ oppositam in qua tunc est Luna. Et ita jam bis in illa die fit fluxus in illa quarta. Et ita de aliis.

Sed quæ sit causa hujus ? Ipse non dicit. Nam vi-

detur quod radii Lunæ non possent penetrare terram. Et ideo videtur quod eumdem effectum quem causavit per radios incidentes dum esset in quarta Orientali *sub terra*, eumdum causet tunc per radios suos reflexos a firmamento dum est in quarta Occidentali sub terra.

Sed dices: Ex quo habent talem causalitatem stellæ et orbes super inferiora, quæ quidem causalitas est determinata et necessaria, quare non judicant determinate Astrologi de effectibus eorum ? Dico quod causa hujus est quia non sciunt perfecte qualitates et virtutes cœlorum et stellarum concurrentium ad talem effectum, quas si cognoscerent, possent de his judicare... Hæc vero omnia, quia non plene noverunt Astrologi, ideo NEC PLENE, NEC PERFECTE, NEC SECURE DE HIS POSSUNT JUDICARE. Tot enim causas oportet ibi concurrere quod nimis est difficile judicare [97] de talibus.

35. Quod doctor debet habere vivacem intellectum in cognitione veritatis et stabilitatem affectionis in confirmatione ejus.

OMNIS [98] Ordo recipitur in ordine ad Sacerdotium et *doctrinam*. Sacerdotibus utem competit principaliter *docere*, et et non [99] Diaconis, nisi ex commissione, ubi prædicatio vel doctrina accipitur pro *lectione Evangelica*, quam legere convenit eis. Sed mulieribus prohibetur ille [100] actus : *Mulieres in silentio*

(97) Nullibi invenitur B. Scotus in materia astronomica argumentum hausisse ex Sacræ Scripturæ verbis ; sed semper videtur tantum recitasse opiniones peritorum Astrologorum. (Editor.)

(98) Paris. 4. d. 25. q. 2. n. 6.

(99) Ut habetur. dist. 16. quæst. 1. Adjicimus.

(100) I. Timoth. 2.

discant, et illas docere, vel loqui non permitto. Ubi glossa : *Non ego tantum, sed et Dominus non permittit*, et hoc, propter debilitatem intellectus in eis, et mutabilitatem affectus, quæ communiter magis patiuntur quam homines. DEBET ENIM DOCTOR HABERE VIVACEM INTELLECTUM IN COGNITIONE VERITATIS, ET STABILITATEM AFFECTIONIS IN CONFIRMATIONE EJUS. Unde quidquid additur ex Decretis, vel præceptis Pauli, ad excludendum mulieres ab Ordinibus suscipiendis, non sunt nisi quædam suppletiones, vel potius expressiones præcepti Christi de hoc. Mater enim Christi dignissima erat et sanctissima, et tamen non conferabatur ei hujusmodi potestas. Et, si opponas de Magdalena quæ fuit Apostola et tanquam prædicatrix et præfecta super omnes mulieres peccatrices, respondeo : quod ipsa fuit singularis mulier, et singulariter accepta Christo. Et ideo privilegium personale personam sequitur, et extinguitur cum persona. Et alibi quæ a [101] Jure communi exorbitant, nequaquam ad contraria sunt trahenda.

Nullum [102] *facere Diaconum Episcopi præsumant, nisi qui se castum promiserit.* Quod statutum fuit rationabile, sive habitum fuerit a Christo, sive non. Quia talis deputatur ministerio sacro quod REQUIRIT MUNDITIAM MENTIS ET CARNIS, PERSPICACITATEM INTELLECTUS ET FERVOREM AFFECTUS, ad quæ omnia disponit continentia, et ad eorum opposita frequentia carnalis actus,

(101) Extra de reg. juris, in 6. lib.

(102) Oxon. l. d. 37. q. Unic. nn. 1 et 4. - Glossa de Presbyteris. d. 28.

36. Quod glossari potest auctoritas Philosophi et cujuslibet magistri.

Non [103] est mirandum si glossatur auctoritas Aristotelis sic, quando auctoritas una dignior et superior, scilicet Scripturæ, glossatur *mirabilius* [a quibusdam], utpote quod una pars illius auctoritatis refertur ad quemlibet Sanctum et altera solum ad Christum. Quæ tamen videtur apparentius loqui de uno et eodem, sicut ista : *Qui* [104] *potuit transgredi et non est transgressus.* Qui potuit transgredi : ad quemlibet Sanctum refertur. Et non est trangressus : ad solum Christum...

Utrum [105] autem ita sit, non assero, quia contra communem opinionem Doctorum videntur ista. Sed ideo recitavi quia audivi, ut si reprobandum est, reprobetur...

Teneo [106] opinionem mediam. — Potest dici mediando inter opiniones.

Dico [107] sine assertione et præjudicio sententiæ melioris. — Eligetis partem quam volueritis.

37. Quod periti Doctores super unam materiam non ideo super omnem materiam sunt peritissimi.

Objicitur : Illud [108] in quod Deus non habet actionem non potest fieri per se. Sed, secundum Doctores peritissimos, Deus non habet actionem in materiam. Ergo.

---

(103) Oxon. 2. d. 25. q. Unic. n. 24. (104) Eccl. 31.
(105) De rer. Principio. q. 10. nn. 14 et 21.
(106) Oxon. 4. d. 4. q. 3. n. 6. — 4. d. 49. q. 4.
(107) Oxon. 3. d. 18. q. Unic. n. 10. — 3. d. 23. q. Unic. n. 3. — Paris. 4. d. 25. q. 1. n. 18.
(108) Oxon. 2. d. 12. q. 2. nn. 2 et 8.

Ad [illud] quod ipsi dicunt : quod Deus non habet actionem in [materiam], dico quod falsum est. Et si dicunt hoc Doctores periti, non tamen in hoc sunt periti. Imo, secundum eos, [Deus] habet eam pro termino actionis suæ. Ergo potest aliquid circa eam agere. Et hoc concedunt alii...

Contra [109] istam positionem est hoc quod ista positio videtur esse fuga quæstionis...

Notandum [110] quod negantes pluralitatem formarum hinc volunt sumere argumentum quod unitas definitionis est per hoc quod genus nihil est præter generis species, saltem secundum esse quidditativum. Sed hoc non est verum, quia accipitur auctoritas truncata...

38. De intemperantia Doctoris moderanda in speculativis et de veritatis, humilitatisque studio.

Scientia [111] speculativa, quia non perficit hominem ad bene operandum, ideo non connumeratur inter virtutes cardinales. Minus enim est necessaria [scientia speculativa] homini ad recte vivendum humane quam prudentia. Et etiam, quam fides, ad recte vivendum, [minus est necessaria] politia Ecclesiæ.

Potest [112] aliquis esse temperatus circa sensibilia, et intemperatus circa speculabilia, puta, si voluntas sua delectetur in hoc quod intellectus summe speculatur intelligibilia, quorum speculatio non

(109) Oxon. 1. d. 11. q. 2. n. 2.

(110) In. 7. Metaphys. c. 13. n. 103.

(111) Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 8.

(112) Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 16.

est multum utilis secundum se. Hæc delectatio est immoderata et moderanda.

Humilis [113] dignificat se parvis honoribus, quia reputat se parum valere in oculis suis.

Multa [114] appeteremus, etiamsi delectationem non haberemus, ut scire, recordari, et virtutes. Et ideo non est operatio propter delectationem, sed magis [115] e converso. NON ENIM LABORAMUS UT QUIESCAMUS, sed QUIESCAMUS UT LABOREMUS.

Valde [116] indignum esset tantum laborare circa scientiam et virtutes, si desinerent esse in morte. Et valde irrationabile est quod maneant quin eorum actus possent [in cœlis] haberi. Huic consonat illud Hieronymi in prologo Bibliæ : *Discamus in terris quorum nobis scientia remanebit in cœlis.*

(113) Oxon. 3. d. 36. q. Unic. n. 1.

(114) Oxon. 4. d. 49. q. 7. n. 3.

(115) 10. Ethicor. c. 3. (116) Oxon. 4. d. 45. q. 1. n. 4.

INDEX MATERIARUM

PRIMA PARS

De Cognitione mea Finitorum Entium.

LIBER PRIMUS

De cognitione mea mei intelligentis

		Paginæ
1.	Positio Quæstionis	3
2.	Anima nostra est intellectiva quæ sese cognoscit cognoscentem	6
3.	An arguitive sese cognoscat anima	7
4.	An anima sese cognoscat speculative	9
5.	An sese cognoscat anima intuitive	13
6.	Prima opinio de intuitiva cognitione animæ	13
7.	Prima opinio, quoad primum modum	14
8.	Prima opinio, quoad secundum modum	15
9.	Secunda opinio de intuitiva cognitione animæ	18
10.	Tertia opinio de intuitiva cognitione animæ	21
11.	Tertia opinio, quoad inchoationem	22
12.	Tertia opinio, quoad consummationem	27
13.	An forma specifica hominis sit anima intellectiva.	29
14.	Prima probatio, quia intellectio non est organica cognitio	30
15.	Secunda probatio, quia intellectio est cognitio immaterialis	32

LIBER SECUNDUS

De ratione cognitionis humanæ.

1.	Positio Quæstionis	35
2.	Prima opinio totam tribuit activitatem animæ	36

Paginæ

3. Quod non sit intentio Augustini, probatur. 37
4. Secunda opinio totam intellectui denegat activitatem 40
5. Refellitur ista opinio Goffredi.. 41
6. Tertia opinio rejicit omnem speciem intelligibilem 43
7. Quarta opinio speciem admittit quæ intellectum inclinat 45
8. Refellitur opinio quarta..... 47
9. Arguitur ex parte universalitatis objecti... 48
10. Arguitur ex præsentia objecti..... 50
11. Quare debeat intellectus converti ad phantasma 53
12. Quinta opinio ponit intellectum se habere in intellectione solummodo tanquam materiale..... 55
13. Refellitur opinio quinta D. Thomæ..... 57
14. Opinio sexta, speciem idem esse ac notitiam objecti ponens..... 59
15. Rejicitur sexta opinio..... 60
16. Argumenta contra secundum opinionem adducta faciunt contra quintam et sextam 62
17. Resolutio, scilicet: quod concurrunt ad intellectionem et anima et objectum præsens..... 63
18. Qualiter ad intellectionem anima et objectum concurrant..... 65
19. An causa notitiæ principalior sit intellectus 67

LIBER TERTIUS

De primo objecto cognitionis.

1. Positio quæstionis 69
2. Ordo originis intelligibilium: duo præmissa. 70
3. Ordo originis intelligibilium, quoad cognitionem eorum actualem confusam. 71
4. Quis modus sit cognoscendi singularia.... 72
5. Quod prius cognoscit intellectus singulare quam universale..... 75

Paginæ

6. Ordo originis intelligibilium, quoad cognitionem eorum actualem distinctam... 76
7. Ordo originis intelligibilium, quoad cognitionem eorum habitualem et virtualem. 78
8. Ordo perfectionis intelligibilium..... 79
9. Ordo adæquationis intelligibilium..... 81
10. Prima opinio : quod objectum adæquatum intellectus nostri sit quidditas rei materialis..... 81
11. Rejicitur prima opinio..... 83
12. Secunda opinio : quod Deus sit primum objectum intellectus nostri adæquatum. 84
13. Rejicitur secunda opinio Henrici. 86
14. Resolutio quæstionis..... 87
15 Qualis sit univocatio entis et ad quæ est.. 88
16. Quid de univocatione entis ad primum objectum adæquatum intellectus nostri. 89
17. Quare vel Deus vel substantiæ immateriales naturaliter non possint in terris a nobis cognosci..... 92
18. Quod anima de se actu sit intelligibilis et præsens sibi..... 93

LIBER QUARTUS

De veritate et objectivitate cognitionis meæ de rebus externis.

1. Positio quæstionis quoad mentem Henrici. 96
2. Ordo responsionum Henricum confutantium 100
3. Rationes Henrici faciunt pro Academicis.. 108
4. Quod conclusio Henrici non sit secundum mentem Augustini..... 102
5. Quomodo illa opinio Academicorum falsa sit..... 104
6. Quæ certitudo de principiis per se notis... 104
7. An stet certitudo principiorum si sensus decipiantur circa terminos..... 106
8. Quæ certitudo cognitorum per experientiam..... 107

Paginæ

9. Quæ certitudo de actibus nostris..... 109
10. Quæ certitudo rerum sensibus apparentium. 110
11. Directa confutatio primæ rationis Henrici. 112
12. Directa confutatio secundæ rationis Henrici..... 113
13. Directa confutatio tertiæ rationis Henrici. 114
14. Argumentatio contra conclusionem Henrici. 117
15. Solutio quæstionis..... 119
16. Quibus modis veritates infallibiles videantur in regulis æternis..... 120
17. Declaratur mens Augustini..... 123
18. Quomodo tres rationes adductæ per Henricum concludant intentionem Augustini, non Henrici..... 129

SECUNDA PARS

De Cognitione mea Entis Infiniti

LIBER QUINTUS

De cognoscibilitate Dei

1. Positio Quæstionis..... 133
2. An Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris intuitive..... 134
3. An Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris arguitive..... 135
4. An Deus sit naturaliter cognoscibilis a nobis arguitive a priori..... 137
5. An Deus sit naturaliter cognoscibilis a nobis arguitive a posteriori, per negationem..... 140
6. An sciatur Deus per nomina significantia positionem vel privationem..... 141
8. Quomodo veniat quæstio de cognitione naturali Dei arguitiva a posteriori per positionem..... 143

Paginæ

9. In intellectu viatoris absolute possibilis est conceptu Dei proprius... 144
10. Non cognoscitur Deus naturaliter a viatore sub ratione hujus essentiæ, ut hæc, et in se..... 146
11. Ad multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire qui non conveniunt creaturis..... 147
12. Quæ cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum..... 149

LIBER SEXTUS

De medio Deum cognoscendi.

1 Positio Quæstionis 151
2. Ens, conceptus repræsentativus ; Ens, realitas repræsentata.... 151
3. Ens, realitas, apud Naturalem et Metaphysicum; et Ens, conceptus, apud Logicum. 152
4. Ens, universale primæ intentionis ; et Ens, universale secundæ intentionis..... 153
5. Ens, universale metaphysicum; et Ens, universale logicum..... 153
6. Ens, apud Logicum univoce vel æquivoce dictum; et Ens, apud Metaphysicum, univoce vel analogice dictum 155
7. Utrum Ens, per Metaphysicum analogice dictum, sit genus continens Deum et alia omnia..... 156
8. Ens quod est esse, analogum declaratur cum ente quod habet esse..... 158
9. An Ens, conceptus mentis, per Logicum univoce dicatur de Deo ac de omnibus aliis.... 160
10. An habeatur apud Logicum conceptus entis transcendens super genera Prædicamenti..... 163
11. Ens, conceptus mentis transcendens super genera, univoce per Logicum dicitur de Deo et de aliis omnibus... 165

Paginæ

12. Diluuntur argumenta negantium univocationem logicam entis de Deo et de aliis omnibus 165
13. Quomodo potest haberi conceptus communis de Deo et creatura absque realitate aliqua communi..... 170
14. Probatur univocatio logica entis de Deo ac de creatura..... 173
15. Quia non posset conceptus proprius Deo causari in intellectu nostro..... 173
16. Quia, de concepto uno certo et de duobus dubiis, qui est certus, est communis illis 175
17. Quia perfectiones creaturarum attribuimus in summum Creatori..... 177
18. Rejicitur opinio dicens Deum includi in conceptu entis habente generis logici rationem..... 179
19. Directe probatur quod conceptus ens non est genus logicum Deum et creaturas continens..... 181

LIBER SEPTIMUS

De demonstratione Dei

1. Positio Quæstionis..... 185
2. De tollenda æquivocatione circa Primum Principium..... 186
3. Referuntur variæ opiniones circa Primum rerum omnium Principium..... 180
4. Statuitur Catholica veritas de unitate Primi Principii..... 192
5 Declaratur esse de proprietatibus relativis Entis Infiniti..... 194
6. De Primo secundum efficientiam..... 194
7. Prima conclusio de Primo Effectivo 197
8 Secunda conclusio de Primo Effectivo... . 200
9. Tertia conclusio de Primo Effectivo..... 201
10. De Primo secundum rationem Finis..... 205
11. De Primo secundum Eminentiam..... 207
12. De Primo, secundum tres Primitates..... 211

Paginæ

13. De triplici Primitate Principii rerum in unica natura..... 213
14. Declaratur esse de Ente Infinito..... 217
15. Quod Primum Efficiens est intelligens et volens 217
16. Quod intellectio Primi Efficientis, qua seipsum intelligit, est idem ac sua essentia. 221
17. Quod intellectio Primi Efficientis, qua omnia intelligit alia, est idem ac sua essentia. 223
18. De intellectione et voluntate Dei ad infinitatem ejus probandam..... 224
19. Arguitur infinitas Primi Entis..... 225
20. Probatur infinitas Primi Entis : ex primitate Efficientiæ..... 227
21. Probatur Primi Entis : ex primitate Exemplantis..... 229
22. Probatur infinitas Primi Entis : ex primitate Eminentiæ..... 231
23. Probatus infinitas Primi Entis : Ex primitate Finis..... 232
24. Ex prædictis patet solutio quæstionis..... 233
25. Utrum Primum Ens simpliciter sit tantum unum numero 234
26. Refellitur objectio rabbi Moysi..... 239
27. Oratio theologica B. Joannis Scoti. 241

TERTIA PARS

De Cognitione mea Religionis finitorum in Infinitum.

LIBER OCTAVUS

De infirma probatione philosophica perennitatis animæ nostræ.

1. Positio Quæstionis 247
2. Quomodo ad Primum Ens, penitus simpli-

Paginæ

cem et ex se perennem, sè habeant creaturæ 251
3. Quod sit distinctio formalis in simplissimo Deo, quodque compositio, e contra, habeatur in cunctis creaturis 253
4. *a)* Quod cunctæ res — ergo et anima — compositionem includunt metaphysicam ex Quidditate et Hæcceitate 259
5. Refellitur prima objectio, quæ est Goffredi. 263
6. Refellitur secunda objectio, quæ est Ægidii. 265
7. Quid est in re a quo accipitur Hæcceitas. 268
8. *b)* An cujusvis rei existentis — ergo et animæ compositio sit realis ex essentia et existentia 270
9. An compositio rei existentis et constantis, juxta doctrinam Henrici, ex præhabita essentia et ex creata existentia, sit vera compositio. 271
10. An existentis rei creatæ — ergo et animæ — compositio ex essentia et existentia sit compositio physica ex duobus esse realiter ita distinctis quod essentia possit, etiam sine propria existentia, realiter extra causam existere..... 275
11. *c)* An cujusvis rei creatæ, — ergo et animæ , compositio physica sit ex materia et forma, seu ex potentia et actu, realiter distinctis..... 280
12. Quid significetur nomine materiæ..... 281
13. Quænam sit vera entitas materiæ primæ. 284
14. De actu materiæ..... 289
15. De divisione materiæ in materiam primam et in materiam contractam..... 290
16. Quod sola materia primo prima est universaliter homogenea..... 293
17. An materia non extensa sit fundamentum substantiæ spiritualis creatæ, ergo et animæ 299
18. Animam humanam ex materia inextensa et forma spirituali compositam esse dicunt auctoritates Sanctorum..... 304

Paginæ

19. An materia prima (sive pura potentia juxta D. Thomæ intellectum, sive aliquid entitatis ex se habens non quidem determinæ sed determinabilis, juxta B. Scotum) fiat materia secunda extensa et pars corporis, per contractionem ad solam animam rationalem inextensam..... .. 307
20. Afferuntur et diluuntur tres priores rationes 308
21. Affertur et refellitur ratio quarta 314
22. Quod, negata forma corporeitatis extensa, qua scilicet materia prima fit materia propinqua extensa, non potest dici quod homo generet hominem 318
23. Utrum ex anima et corpore fiat unum per se, etiam in sententia eorum qui in eadem ponunt materiam inextensam... 320
24. Variæ Philosophorum opiniones circa unionem animæ cum corpore recitantur et diluuntur.. 321
25. Exponitur et refellitur sententia Petri de Oliva.. 323
26. Ostenditur per auctoritates Sanctorum animam intellectivam esse veram et specificam formam corporis.....
27. Probatur ratione animam. ut intellectivam, esse formam corporis..... 334
28. Quod totus homo est quod intelligit et quod sentit..... 338
29. Quod corpus physicum reducatur ad materiam hominis et quod anima intellectiva cum spirituali materia reducatur ad formam hominis..... 340
30. Quod intellectus verius et perfectius unitur humano corpori, ut forma, quam aliqua forma uniatur suæ materiæ..... 347
31. Quod perfectius homo est unus in statu naturæ conditæ quam lapsæ, et verius unus in cœlo quam in statu viæ.. 350
32. *d)* Quod quælibet res creata — ergo et anima sapiens et corpus album — cadit a simplicitate per compositionem ex esse

Paginæ

substantiæ et esse accidentis realiter distinctis 352
33. Quod accidens a seipso habet esse existentiæ, et quod habet a subjecto esse inhærentiæ 355
34. Tres conclusiones de accidentibus, de accidentibus absolutis, et de accidentibus respectivis 358
35. Elucidatur prima ratio Philosophi : De corruptibili 362
36. Elucidatur secunda ratio Philosophi : De immateriali 363
37. Elucidatur tertia ratio Philosophi : De per se esse 364
38. Elucidatur quarta ratio Philosophi : De ab æterno 365
39. Elucidatur quinta ratio Philosophi : De inductione intellectus ab extrinseco 366
40. Elucidatur sexta ratio Philosophi : De perpetuo 366
41. Elucidatur septima ratio Philosophi : De excellentia intelligibilium 368
42. Elucidatur octava ratio Philosophi : De desiderio naturali 369
43. Elucidatur nona ratio Philosophi : De virtuoso 371
44. Conclusio : Quod immortalitas animæ non probatur rationibus necessariis, quum anima non sit simpliciter ex se incorruptibilis 372

LIBER NONUS

De inscitia Philosophorum determinantium quæ sit religio nostra apud Deum sufficiens.

1. Positio Quæstionis 375
2. Utrum homines summe et de necessitate velint beatitudinem ? 376
3. Quod duplex est appetitus in voluntate, unus naturalis et alter liber 377

Paginæ

1. Quod appetitu naturali voluntas appetit beatitudinem necessario, summe et in particulari 378
5. An omnes appetitu libero appetant necessario et summe beatitudinem saltem in universali..... 379
6. Actus ille elicitus et liber quo voluntas vult beatitudinem, estne naturalis ?. 382
7. An insit hominibus naturalis appetitus ad Deo fruendum..... 385
8. Utrum, fine apprehenso per intellectum, necessario voluntas eo fruatur?..... 389
9. Quod voluntas est motor in regno animæ. 391
10. Quod voluntas est persuasibilis a ratione. 394
11. Quod voluntas, subjectum virtutum moralium : justitiæ, fortitudinis et temperantiæ, imperat appetitui sensitivo... ... 399
12. Quod cogitationes omnes intellectus. primis exceptis. voluntas habet in sua potestate. 401
13. De potestate voluntatis super cogitationes secundas ; rejiciuntur plures opiniones. 405
14. Quædam præmittenda sunt principia necnon propositiones quæ ad solutionem quæstionis multum faciunt..... .. 408
15. Proponuntur et diluuntur adversorium argumenta 412
16. Quod voluntas est domina sui actus ; et quod potest etiam se supendere a velle et a nolle circa idem..... 415
17. Quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illus dictati in voluntate... 418
18. Quæ potentia sit nobilior, intellectus an voluntas?..... 422
19. Quid dicunt de beatificatione hominis finali, sive quoad modum, sive quoad media.... 428
20. Homo nequit scire ex naturalibus finem suum distincte..... 429
21. Propositæ diluuntur objectiones..... 431

Pagine

22. Homo nequit scire ex naturalibus per qualia media, necessaria et sufficientia, finis acquiratur..... 433
23. Cognitio substantiarum separatarum est nobilissima..... 434
24. Improbatur quarta ratio quæ est..... 436

LIBER DECIMUS

De Dei revelantis auctoritate in ecclesia catholica vivente.

1. Positio Quæstionis..... 440
2. Prima via : Prænuntiatio prophetica..... 441
3. Secunda via : Scripturatum concordia..... 442
4. Tertia via : Auctoritas scribentium..... 444
5. Quarta via : Recipientium diligentia..... 446
6. Quinta via : Rationabilitas contentorum... 447
7. Sexta via : Irrationabilitas singulorum errorum..... 448
8. Septima via : Stabilitas Ecclesiæ..... 450
9. Octava via : Miraculorum claritas..... 451
10. Quod miracula sunt facta..... 452
11. Quod miracula testantur veritatem..... 453
12. Nona via : Testimonium eorum qui foris sunt..... 456
13. Decima via : Vita Christianorum..... 456
14. Quod doctrina Canonis Catholici necessaria est ac sufficiens..... 457

LIBER UNDECIMUS

De Dei verbo revelato in ecclesia quoad litteram servato et quoad sensum declarato.

1. Positio Quæstionis..... 460
2. Quæ scriptura sit Sacra Scriptura..... 461
3. Qua auctoritate aliqua Scriptura inter canonicas habeat reponi..... 463

Paginæ

4. Qualiter per Scripturam Sacram aliquid probetur..... 464
5. Coram quibus per Scripturam Sacram aliquid probetur..... 465
6. De certitudine probationis factæ per Scripturam Sacram 466
7. Quæ sit cognitio Prophetica propriæ dicta 468
8. Utrum cognitio prophetica sit scientia..... 473
9. Ex prædictis fluunt consequentiæ plurimæ. 477
10. An Scripturæ loca probent salutem Solomonis finalem..... 478

LIBER DUODECIMUS

De officiis doctorum catholicorum super verbum Dei revelatum philosophantium.

1. Intra quosnam terminos respective se habeant Theologica et aliæ scientiæ.... 485
2. Quod Ecclesia Catholica est communitas maxime vera..... 486
3. Quod Ecclesiæ auctoritas, quæ maxima est, authenticavit et libros Canonis et etiam libros Sanctorum..... 487
4. De stabilitate Capitis Ecclesiæ, de auctoritate Ecclesiæ Romanæ quæ est Ecclesia Petri, et de universali ac suprema jurisdictione Domini Papæ 488
5. De interpretatione Scripturam quoad altercationem Pauli cum Petro..... 491
6. Quod intellectum Sanctorum debemus veraciter colligere ex dictis eorum, et salvare quantum potest salvari..... 497
7. De concordia Patrum inquirenda, et quod semper tenendum est omne quod Ecclesia catholica declaravit esse de fide.... 498
8. Quod multum Doctor habet ponderare contra quos hæreticos Sancti locuti sunt. 499
9. Quæ firmitas conclusionis de Scriptura eductæ..... 500
10. Quod illa quæ Evangelistæ narrant historialiter, semper sunt vera ad litteram..... 502

Paginæ

11. Quod quædam laudata in Sacra Scriptura quoad aliqua, laudenda non sunt quoad omnia..... 503
12. Quod eo Spiritu expositæ sunt Scripturæ per Ecclesiam quo conditæ..... 504
13. Circa illa quæ prædicantur in Eccesia communiter, non sunt opiniones..... 505
14. Quomodo inter catholicos doctores debet argui ex verbis Scripturæ et definitionibus Ecclesiæ..... 506
15. De traditione, firmitate, declaratione et progressiva notitia Christianæ veritatis 508
16. Si aliqua de novo proponuntur a Doctore; tenetur quis prius consulere Ecclesiam. 510
17 De novis opinionibus in uno loco prædicatis circa doctrinam vel moralia..... 510
18. Quod nonnisi sobrie opinandum sit de articulis nondum ab Ecclesia declaratis. 511
19 In commendando Christum, melius est excedere in laude sibi debita..... 513
20. Si auctoritati Ecclesiæ, vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile quod excellentius est, attribuere Mariæ..... 514
21. Quod omnia credenda explicite credere debent et defendere Majores in Ecclesia. 515
22. Quod Theologus potest uti rationibus pro creditis stabiliendis et elucidandis..... 516
23. De Sacra Scripturæ studio, etiam cum Metaphysicalium adjumento..... 517
24. Quod non sunt ponenda plura credenda nec plura miracula quam oportet, sed quod omnia quæ oportet ponere, sunt ponenda..... 519
25. Quod non est aliquis articulus fidei arctandus ad intellectum difficilem nisi ille intellectus sit verus; sed quod tunc arctandus est..... 520
26. In dubiis Doctor eligat viam quæ magis ei placet, dummodo respondeat adversariorum argumentis..... 522

Paginæ

27. Quid faciendum cum Philosophis negantibus principia prima 522
28. Quod ex dictis Philosophorum debemus accipere rationabiliorem intellectum quam sit possibile 523
29 Quod nulli auctori imponenda sit sententia falsa vel multum absurda 524
30. Quod Philosophi, etsi maximi, absurdissima posuerunt aliqua, et quod igitur eorum principia sunt correctioni danda Theologorum 525
31. Quod in re naturali oportet, præter dicta veterum, per nos ipsos inquirere, et quod a certioribus oportet persuaderi 527
32. De opinionibus circa motus planetarum non multum curare debet Theologus, quia hoc est alterius negotii 528
33. Quod de motu cælorum Theologus nonnisi recitare debeat astrologorum opiniones et altercationes 529
34. Quod nec plene, nec perfecte, nec secure de motibus et vertutibus astrorum et ipsi Astrologi possunt judicare 530
35. Quod doctor debet habere vivacem intellectum in cognitione veritatis et stabilitatem affectionis in confirmatione ejus .. 533
36 Quod glossari potest auctoritas Philosophi et cujuslibet magistri 535
37. Quod periti Doctores super unam materiam non ideo super omnem materiam sunt peritissimi 535
38. De intemperantia Doctoris moderanda in speculativis et de veritatis, humilitatis que studio 536

OUVRAGES

du R. P. Déodat Marie, de Basly, sur les doctrines du B. J. DUNS SCOT.

Grandes Thèses Catholiques

Sous le titre général : *Grandes thèses catholiques*, le R. P. Déodat a publié deux volumes, l'un de Conférences : *Le Sacré-Cœur* ; l'autre d'études en forme didactique : *Pourquoi Jésus-Christ ?*

Tome I. — Le Sacré-Cœur

In-8°, LXII-270 pages, 3 fr. 50. — Troisième édition.

Cet ouvrage, qui sert d'introduction oratoire aux travaux suivants, comprend six conférences. Chacune est suivie de notes très importantes. Elles permettent de voir déjà les positions respectives de l'Ecole Thomiste et de l'Ecole Scotiste. Les sujets traités sont les suivants :

PREMIÈRE CONFÉRENCE.

La prééminence du cœur dans le Christ.

DEUXIÈME CONFÉRENCE.

Le Cœur du Christ est le centre religieux de tout l'Univers.

TROISIÈME CONFÉRENCE.

Le Cœur du Christ, motif de la création et fin des œuvres de Dieu.

QUATRIÈME CONFÉRENCE.

L'excellence des mérites du Cœur de Jésus le rend-elle nécessaire dans le plan divin ?

CINQUIÈME CONFÉRENCE.

Combat du gnosticisme et de l'arianisme contre le Cœur du Christ, premier et suprême glorificateur de Dieu.

SIXIÈME CONFÉRENCE.

La place du Cœur de Jésus-Christ dans les systèmes scolastiques.

Tome II. - Pourquoi Jésus-Christ

In-8°, 482 pages, 5 fr. 50. — Quatrième édition.

Dans cet ouvrage, l'auteur s'est placé au point de vue de la Théologie pure. Il a traité le sujet avec d'innombrables textes de Scot, montrant que le Christ, glorificateur de la Trinité par les amours suprêmement grands que son Cœur lui donne, est le pivot de l'édifice mondial. Cette façon de présenter le Christ d'après le texte de Scot permet à l'auteur de rectifier les positions des Scotistes (qui n'ont pas lu leur Maître) dans la question capitale de la prédestination de Notre-Seigneur Jésus-Christ

Voici d'ailleurs les thèses qui sont groupées en trois livres formant un seul volume : I. *Quâ causa?* II. *Quæ ad officia?* III. *An occasione* ?

PREMIER LIVRE

L'Homme Jésus-Christ est Dieu le Verbe. Pourquoi? Par quelle cause? *Qua causa?*

Premier Théorème

Cette question : *Pourquoi Jésus-Christ* nous fait entrer jusqu'à l'âme de la civilisation.

Elle nous pose en face de l'événement le plus considérable de l'Histoire.

Elle ouvre devant nous les profondeurs de la vie de Dieu.

(Ici toute la théorie scotiste de la Trinité dans les trois ordres de sa vie divine).

Deuxième Théorème

L'Evangile enseigne que l'Homme Jésus-Christ est Dieu, mais que l'humanité du Christ n'est pas la Divinité.

Par sept siècles de grandes luttes doctrinales, l'Eglise a fait prévaloir cet enseignement et ses conclusions immédiates : que ni la volonté humaine de Jésus n'est la volonté divine, ni les opérations de cette volonté humaine ne sont le vouloir éternel de l'Etre.

Donc, puisque la volonté fait l'acte d'aimer, Jésus-Christ possède et l'*activité aimante divine* dans sa volonté de Dieu, et une *puissance d'aimer humaine* dans sa volonté d'homme, et, par là, deux ordres d'amour.

Il n'y a pas dans le Christ une *troisième activité aimante*, ni un troisième ordre d'amour.

Troisième Théorème

Dieu, l'Etre qui n'a pas de cause, est une *activité intellectuelle aimante* qui s'aime infiniment tel qu'il se voit être.

Ce n'est point par un acte de l'*activité aimante divine* qui

qui serait sa cause ou son principe, que le Verbe est en Dieu et Dieu ; mais l'engendrement du Verbe emporte communication infinie et éternelle de l'*activité aimante divine*.

Par l'*activité aimante* communiquée du Père au Verbe, et des Deux à l'Esprit-Saint, Dieu-Trinité a créé en Jésus-Christ une *activité aimante humaine* qui est possédée par le Verbe seul.

Quatrième Théorème

L'*activité aimante infinie* de Dieu-Trinité n'a pu créer, en Jésus-Christ, une *activité aimante humaine infinie* ; mais Dieu se devait de la créer belle magnifiquement.

L'*activité aimante humaine* de Jésus-Christ ne peut faire aucun acte qui atteigne l'*infini d'entité* ; mais tous ses actes arrivent à l'*infini de dignité*.

L'*activité aimante divine* de Dieu-Trinité, possédée par Jésus-Christ, le Verbe, indivisément avec le Père et l'Esprit-Saint, s'appelle le *Cœur de Dieu* ; et l'*activité aimante humaine* possédée en Jésus-Christ par le Verbe, lui seul, s'appelle le *Cœur de Jésus-Christ* ou le *Sacré-Cœur*.

DEUXIÈME LIVRE

L'Homme Jésus-Christ est Dieu le Verbe. — Pourquoi ? Pour quelles fonctions ? *Quæ ad officia ?*

Cinquième Théorème

L'activité aimante humaine de Jésus-Christ, qui s'appelle le Sacré-Cœur, Dieu-Trinité l'a créée le plus *libre* et le plus impeccable qu'il soit possible. Donc, par son Cœur, Jésus-Christ est le plus capable de remplir un rôle *méritoirement* et *efficacement*.

Impeccable, Jésus-Christ s'est acquitté, le plus parfaitement qu'il soit possible, de tous les offices que Dieu-Trinité lui avait imposés. Donc il *est* ce qu'il *est* pour *faire* ce qu'il a *fait*.

Entre tous les rôles départis au Christ il y a cette différence essentielle que Dieu-Trinité ne *pouvait point ne pas vouloir* que le Christ le glorifiât par tout l'amour de son Cœur, tandis que Dieu *pouvait* n'imposer au Christ aucun de ses autres offices.

Enfin, remplissant ses offres du second ordre, le Christ n'a mérité devant Dieu-Trinité qu'en les exerçant par *amour* et *obéissance*, et dans le but de promouvoir la glorification de Dieu-Trinité.

Sixième Théorème

Il a plu à Dieu Trinité de faire, de tous les êtres capables d'aimer, une *société unique* dont l'Homme hypostasé par le Verbe est le *fondement*, le *centre* et la *tête*.

Tous les libres ne forment avec Jésus-Christ qu'une Société, parce que la *même vie surnaturelle* circule en *Lui* et en *eux* tous.

Le Christ est la *tête*, le *premier-né*, tandis que tous les autres sont *créés en lui*, parce que *nul acte* d'aucun créé n'a *mérité au Christ* sa vie surnaturelle, tandis que la vie surnaturelle de *tout créé* est méritée par les actes de glorification que le Cœur du Christ présente à Dieu-Trinité.

Par la grâce que le Christ a méritée à *tous* les Esprits angéliques, les *bons* Anges sont sortis victorieux de l'épreuve, et le Christ est le Sauveur des Anges sauves ; mais nulle grâce n'a été versée aux Anges une fois *déchus* ; le Christ ne les a pas *rachetés*.

Par la grâce que le Christ lui a méritée, l'*homme primitif* a été sanctifié et il pouvait vaincre ; la grâce du Christ est allée aussi à *l'homme tombé* ; donc le Christ est non pas seulement le Sauveur, mais encore le Rédempteur des hommes.

TROISIÈME LIVRE

L'Homme Jésus-Christ est Dieu le Verbe. — Pourquoi ? Est-ce par occasion ? *An occasione* ?

Septième Théorème

Jésus-Christ n'est pas voulu seulement par occasion. Qu'est-ce, au vrai, que d'être voulu seulement *par occasion* ? C'est être voulu seulement après coup, ou seulement à raison d'autrui, ou bien sous réserve d'éventualités.

Or, Dieu-Trinité n'a point voulu le monde par un premier décret fondamental, et Jésus-Christ par un second vouloir de surcroît ; mais, immuable qu'il est, Dieu a voulu tant Jésus-Christ que l'universalité des créés par un seul et même acte contingent de vouloir éternel

Secondement, Dieu-Trinité, établissant dans son acte de vouloir unique les rapports des créés avec Lui-même et entre eux, ne peut pas ne pas vouloir d'abord les rapports qui les rattachent à Lui-même : donc nul prédestiné n'est voulu ni premièrement à raison des autres prédestinés, ni, à plus forte raison, uniquement à cause d'eux.

Troisièmement, l'unique vouloir divin par lequel Dieu-Trinité règle les rapports essentiels des prédestinés avec Lui-même et les rapports accidentels des créés entre eux, est porté dans la pleine connaissance des choses qui seront ; il n'est suspensif en aucune de ses parties, mais positif *ex integro*, et le Christ est voulu positivement tel qu'il est venu.

Huitième Théorème

Si Dieu, par un décret différent de celui qui nous a donné Adam pécheur et Jésus-Christ passible, aurait voulu ou n'aurait pas voulu le Christ dans un agencement mondial où Adam librement pécheur n'aurait pas figuré, nous n'avons pas à le rechercher, parce que nous ne pouvons pas le savoir.

La question : « Dieu aurait-il voulu le Christ glorificateur sans Adam pécheur ? » fut-elle accessible, qu'elle n'aurait

pour nous aucun intérêt, car ce que Dieu aurait pu vouloir et pu ne pas vouloir par un décret qu'il s'est abstenu de poser ne prouve rien contre ce que Dieu a fait par le décret qu'il lui a plu de porter.

La preuve, c'est que les Pères qui semblent dire : « Dieu n'aurait pas voulu le Christ dans un agencement mondial où, Adam n'étant pas vu pécher librement, Dieu n'eut pas eu à vouloir le Christ rédempteur d'Adam », même ceux-là ne s'écartent point de la Tradition et affirment que, voulu Rédempteur d'Adam, le Christ est voulu Sauveur des Anges sauvés, et Tête, par la grâce déifiante que les amours de son Cœur pour Dieu-Trinité méritent, Tête de tous les libres qui ne forment ensemble et avec Lui qu'une même Eglise.

Etude sur le B. Jean Duns Scot

Brochure in-8°, 100 p. 1 franc.

Bien que cette étude, introduction naturelle au volume *Pourquoi Jésus-Christ ?*, fasse un tout avec lui, on peut cependant se la procurer à part. Ce n'est, à proprement parler, ni une vie de Scot, ni une apologie de ses doctrines, mais l'étude de sa manière, de son style, de sa critique, de sa synthèse.

Etude sur le B. Jean Duns Scot :

I. — Le B. Duns Scot, théologien du Sacré-Cœur.
II. — La littérature du Docteur Subtil.
III. — La méthode critique du B. Duns Scot.
IV. — Vues synthétiques du B. Docteur Subtil.
V. Témoignages officiels de l'Eglise en faveur de l'Ecole du Docteur Subtil.

La Bonne Parole

Revue grand in-4°, 16 pages, deux colonnes, papier fort.
Un an, 5 francs. — Etranger, 6 francs.

Fondée en 1903 par le R. P. Déodat Marie, de Basly, pour répandre et vulgariser les doctrines Scotistes, cette Revue a traité au point de vue scotiste les sujets les plus variés. Philosophie, théologie, histoire ont fourni matière à des études importantes. Plusieurs ont été mises en brochures. Par exemple, les suivantes :

Un Tournoi Théologique

Brochure in-8°, XII-104 pages, 1 franc.

L'objet de cette étude est de prouver contre les négations du R. P. Denifle l'historicité de la fameuse Dispute de Scot en Sorbonne. Il y est fait état d'un témoignage de Landulphe

Caracciolo. Et l'auteur prouve que ce Landulphe n'est autre que le Landulphe disciple de Scot.

Première partie. — La Scholastique en 1308.
Deuxième partie. — La Dispute de Paris.
I. Ephèse et Paris.
II. Pierre Alva y Astorga.
III. Le Document.
IV. Landulphe Caracciolo.
V. La Dispute.
VI. Tournois théologiques.
VII. L'Approbation.
VIII. Le Nœud du Problème.
XI. L'autre Landulphe.
X. Conclusion.
Pièces justificatives.
Lettre du Saint-Siège à l'Ordre franciscain.

Dieu et son Christ

Brochure in-8°, 58 pages, 1 franc.

Comment Jésus-Christ en Dieu

Brochure in-8°, XXVIII-96 pages, 1 franc.

Le sujet de ce travail est très important. Il s'agit d'établir comment, sans contredire au principe fondamental de l'unicité de Dieu, savoir : que, hors de l'Essence divine, ni rien ni personne ne peut être Dieu comme Dieu est Dieu, il s'agit de montrer comment un Homme est Dieu, non pas substantiellement, mais hypostatiquement. Et ainsi l'on voit que l'Homme qui est Dieu, Jésus-Christ, que cet Homme-là est Dieu du fait de sa personnisation dans le Verbe. Cette personnisation étant chose voulue et opérée contingemment par la libre volonté de la Trinité, l'Homme qui est Dieu n'est Dieu que par prédestination, alors que Dieu, Père, Fils, S. Esprit, est Dieu par nature.

Les deux Ecoles, Thomiste et Scotiste

Sous le titre général : *Les deux Ecoles* : DUNS SCOT ET S. THOMAS, un premier volume de leurs doctrines comparées est publié.

DIEU

Volume in-12, XXXVI-272 pages, 3 fr. 50.

INTRODUCTION

En l'an 1300. — S. François d'Assise et le B. Jean Duns Scot. - Scot et Dante Alighieri — La Documentation de

Scot. Le B. Docteur Subtil, Théologien du Cœur de Jésus-Christ.

Symbole de Lyon.

PROLOGUE

PRINCIPES, ENCHAINEMENTS ET DIVISIONS.

Chapitre 1er. — Si nous connaissons Dieu parce que nous croyons que les Bienheureux le contemplent.

Chapitre 2. — S'il faut situer notre Théologie de Voyageurs parmi nos connaissances qui sont des sciences.

Chapitre 3. — Si la certitude de notre Théologie naturelle est garantie par la manière même dont notre esprit connaît.

Chapitre 4. — Si la certitude de notre Théologie révélée fait harmonie avec les aspirations naturelles de notre cœur.

Chapitre 5. — Si la Théologie est plutôt une doctrine de haute spéculation, ou s'il faut que, cette doctrine, nous la vivions et vivions tout entière.

Chapitre 6. — Si la vie de la Théologie révélée est liée à la fortune de quelque système philosophique.

Chapitre 7. — Si la Théologie révélée peut être séparée en divisions si logiques qu'elle apparaisse harmonieusement une.

Chapitre 8. — Si, par ses approfondissements des points capitaux de la Foi, le Docteur Subtil a mis à nu les lignes de grande synthèse sur lesquelles notre Théologie *des croyances* doit être divisée.

Chapitre 9. — Si, pour diviser comme il faut notre Théologie *des amours*, il importe absolument de faire état de l'amour central.

Chapitre 10. — Si le quadruple amour : de la Trinité pour J.-C., de J.-C. pour la Trinité, et de la Trinité et du Christ pour nous tous, brille dans la division logique de notre Théologie *des espérances*.

Chapitre 11. — Si, et comment l'unité Théologique est renfermée dans les deux termes *Dieu* et son *Christ*.

Chapitre 12. — Si, vers un plus beau resplendissement de l'unité dans la Doctrine Sacrée, les travaux des deux Ecoles conduisent l'Eglise d'avancements en avancements.

THÉOLOGIE DES CROYANCES

PRÉAMBULE SUR LA FOI.

Chapitre 13. — Si, par les simples forces de l'esprit raisonnant logiquement nous pouvons poser l'acte surnaturel de foi théologique.

Chapitre 14. — Si la Foi théologique se résout initialement dans l'acte de juger que la Bible est divine ou dans l'acte de juger divine l'Eglise Catholique.

Chapitre 15. — Si l'acte initial de Foi théologique implique une abdication subséquente de la raison ou nous vaut de connaître scientifiquement les vérités révélées.

Chapitre 16. — S'il était requis, avant que Jésus-Christ ne vint, de croire universellement tous les articles de notre foi d'aujourd'hui

Chapitre 17. — Si tous, avant Jésus-Christ, devaient avoir foi qu'il viendrait, comme tous, maintenant, doivent croire qu'il est venu.

Chapitre 18 Si la foi est la première vertu de l'intellect, u n'est que la deuxième vertu de la volonté.

N. B. *Ces ouvrages sont en vente à* LA BONNE PAROLE, *Le Havre, rue des Noyers, 3 (Seine-Inférieure).*

Alençon. — Imprimerie Alençonnaise, 11, rue des Marcheries.

208.5
D 923D
32135
DEODATUS MARIE a BALIACO (a Basly)
AUTHOR
Capitalia Opera B. Joannis Duns
TITLE Scoti, Vol. 1

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	[redacted]

32135